د. مصطفى محقق داماد

الحقوق الإنسانية بين الإسلام والمجتمع المدني



دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع



الحقوق الانسانية

بين الإسلام والمجتمع المدني

الطَّبعَةُ الأولى

١٤٢١هـ - ٢٠٠١م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

الحقوق الإنسانية
بين الإسلام والمجتمع المدني

د . مصطفى محقق داماد



مقدمة

١ ـ قدماء الحكماء كانوا يعتبرون القانون احد فروع الحكمة العملية، وكانوا يبحثون فيه نواميس الحياة ونظمها. وهذا ما تدل عليه مصنَّفات افلاطون الثلاثة: السياسي، والجمهورية، والشرائع، وكذلك كتابا ارسطو: الأخلاق، والسياسة.

وألق الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة، وابن سينا في مؤخرة الهيات «الشفاء»، نظرة عقلانية على القانون، وتحدثا عنه حديثاً وافياً. وانبرى الحاج ملا هادي السبزواري من بين حكماء القرون الاخيرة لكتابة رسالة «نبراس الهدى» لتسليط الأضواء على الحكمة العقلانية للقوانين الشرعية.

تجدر الاشارة إلى انّ الفارابي قد عدّ الفقه في «إحصاء العلوم»، جزءاً من العلوم العقلية لا النقلية. وأعتقد انا شخصياً بصحة ما ذهب اليه، لأنّ العلم الذي يعتمد الاستدلال والاستنتاج لا بد وأن يكون عقلياً. ولا تأثير لمادة القياس على هذا الصعيد، وهي لا تنتزع العقلي عن دائرة العقل حتّى وإن كانت نقلية. وعلم الفقه هو هكذا ايضاً، مادة قياسه نقلية، في حين يُعدّ الاجتهاد في الفقه، عملاً عقلياً.

وبذل الفقهاء المسلمون شيعةً وسنّةً جهوداً حثيثة لإضفاء المزيد من

العقلانية والمنطقية على الفقه من خلال تأسيس علم اصول الفقه والقواعد الفقهية، وقطعوا خطوات واسعة في هذا الطريق. فانبرى ابو اسحاق ابراهيم الغرناطي الشاطبي المالكي (ت ٧٠٩ هـ) للتفقه باسلوب فلسفي، وتأسيس فلسفة القانون من خلال تأليف كتاب «الموافقات». وبلغ فقهاء الشيعة ـ لا سيما في القرون الاخيرة ـ بعلم اصول الفقه الذي هو بمثابة ميثودولوجيا الاجتهاد والاستنباط، أسمى درجات العقلانية، وأدخلوا اليه الكثير من بحوث علم الكلام، والمنطق، والفلسفة، وبرز على هذا الصعيد الشيخ الانصاري وتلميذه الكبير المحقق الخراساني اللذان أدخلا الكثير من المواضيع العقلية إلى هذا العلم لأول مرة، حيث لعبت هذه الخطوة دوراً عظيماً في اتساع دائرته وازدهاره. ومن هذه المواضيع والقواعد العقلية: القضايا الحقيقية والخارجية، اعتبارية وانتزاعية[١]، وعدم صدور الكثير عن الواحد والواحد عن الكثير[٢]، واصالة الوجود والماهية[٣]، والحركة القطعية والتوسطية[٤]، وعدم التغيير وعدم التعلل الذاتي[٥]، وكثير من الموضوعات الاخرى التي قد أُدخلت حديثاً، بغضّ النظر عن اثارة بعض المؤاخذات بسبب الخروج عن الاصطلاح الفني الفلسفي.

ويقال انّ الشيخ الانصاري والحكيم الحاج هادي السبزواري قد التقيا في مشهد المقدسة لمدة ستة أشهر، كان السبزواري يقرأ فيها الفقه والاصول على الشيخ، والشيخ يقرأ الفلسفة على السبزواري[٦].

ويبدو انّ الشيخ الانصاري قد أخذ فكره الفلسفي عن هذا الطريق. كما يمكن ملاحظة اثر افكار المرحوم السبزواري على تلامذة الشيخ الانصاري ـ

---

(١) راجع كفاية الاصول، الحكم الوضعي.
(٢) المصدر السابق، الواجب التخييري.
(٣) المصدر السابق، اجتماع الأمر والنهي.
(٤) المصدر السابق، الاستصحاب والأمر والامور التدرجية.
(٥) المصدر السابق، الاوامر، مادة أمر.
(٦) مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ج ١، ص ٢٨٩.

والتي يبدو انها انتقلت اليهم عن استاذهم ـ في الكثير من المسائل، لا سيما مسألة القضايا الحقيقية والخارجية[1].

وورد في «روضات الجنات» انه لم يكن لدى أهل كاشان فقيه في فترة ما. فكانوا يأخذون مسائلهم الشرعية والقضائية عن الحكيم المعروف شمس الدين الخضري، والذي كان يعرضها عليهم وفق ذوقه الفلسفي، وعلى أساس القواعد العقلية. واستمر الوضع على هذا المنوال إلى أن ولي المحقق الكركي منصب قاضي القضاة في ايام الشاه اسماعيل الصفوي. فأخذ يتنقل بين المدن الايرانية لعزل وتعيين القضاة، حتّى قدم كاشان، فاطلع على حقيقة الأمر. وأخذ ينظر في الإجابات والآراء والأحكام. وعندما فرغ من ذلك قال: حقاً ما قالوا: لا بد من الانسجام بين العقل والشرع[2].

ولا ينكر احد أنّ فقهاء الامامية قد قطعوا في تنظيراتهم الفلسفية ذات الطريق الذي قطعه كبار مفكري الحقوق في الغرب، وذلك من اجل ايجاد حلول للمشاكل الفقهية في العقود، والايقاعات، والسياسات أو ما يسمى لدى الفقهاء بالمعاملات بالمعنى الأعم، من خلال الاستعانة بالقواعد العقلية، مع الالتزام بمعايير العقلاء في ادارة شؤونهم.

وتطور علم اصول الفقه بين فقهاء الامامية ـ لا سيما في القرون الأخيرة وبعد الحركة الاخبارية ـ إلى درجة بحيث بات بامكانه خوض نقاش مع ما يُدعى بفلسفة الحقوق في الغرب.

وكتّاب الحقوق البارزون في الغرب يهتمون بالعلوم العقلية إلى جانب

---

(١) تحدث الحاج السبزواري عن القضايا الحقيقية والخارجية بشكل لم يسبقه اليه القدماء من ارباب الحكمة كابن سينا. ويمكن ان نستشف هذا النمط الفكري من كلمات المحقق الخراساني وتلامذته كالنائيني (راجع المصدر السابق).

(٢) دانش بزوه، محمد تقي، «فهرستواره فقه...»، ص ١٢، ١٩٨٨، طهران. وجاء في بعض المصادر ان المحقق الكركي قال: هذا هو ما قالوا: الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية.

اهتمامهم بالحقوق، وينطلقون للتفكير عبر الاسلوب الفلسفي.

ويُعدّ بنثام (١٧٤٧ ـ ١٨٣٢ م)، فيلسوفاً وحقوقياً، وله العديد من الآثار في علم الحقوق، مثل:

Introduction to the principles of morals and legislation (مقدمة على مبادئ الاخلاق والتشريع).

وكذلك كتاب: Rational of judicial evidence (الوجه العقلي للبينة القضائية).

وقد نُقِّح هذا الكتاب وطُبع بعد وفاته، على يد ستيوارت ميل.

وكذلك كتاب: Constitutional codes (القوانين الاساسية).

وللفيلسوف الالماني المعروف «هيغل» (١٧٧٠ ـ ١٨٣١ م) كتاب يدعى «فلسفة الحقوق».

ولا اريد أن ازعم من خلال ذلك كله انّ فلسفة الحقوق لوحدها جزء من الفلسفة والعلوم العقلية. وانما اقول انّ علم الحقوق هو الآخر يتميز بهذه الخصوصية ايضاً. وأرى انّ اقتراب هذا العلم من البحوث العقلية والفلسفية، لا بد وأن يؤدي إلى تعزيز الآراء والنظريات الحقوقية والقانونية وازدهارها. كما انّ ابتعاده عن التعقل والفلسفة، لا بد وأن يبعث على ضعف تلك الآراء وشحوبها.

٢ ـ المقالات الواردة في هذا الكتاب، جزء من المقالات التي كتبتها خلال سنوات طويلة على صعيد الدين، والفلسفة، والقانون لمختلف المجلات. وقد جمعتها في كتاب صدر بالفارسية يعبّر اسمه عن محتواه وهو: «الدين، والفلسفة، والقانون». وارتأى الناشر اللبناني الكريم ان تصدر المقالات القانونية في كتاب منفرد باللغة العربية. واعتقد انّ القارئ المحترم سيلاحظ في هذه المقالات ما أشرت اليه اعلاه، وهو التفكير في الموضوعات الحقوقية والقانونية من منطلق فلسفي. ففي مقال «القانونية والتقنين في المجتمع المدني»، حاولت تقديم تحليل

فلسفي لظروف التقنين في المجتمع الذي يهدف إلى اقامة المؤسسات المدنية. وفي مقالات «الحقوق الانسانية من وجهة نظر الإسلام والحقوق الدولية المعاصرة»، و«حقوق الانسان في الغرب والإسلام»، و«حقوق الأقليات»، انعمتُ النظر في فلسفة حقوق الانسان في شتى الميادين، مع إلقاء نظرة على القوانين الدولية بهذا الشأن، ومن ثم مقارنتها بما ورد في الإسلام من خلال الرجوع إلى المصادر الاسلامية الأساسية. وبرهنتُ على سباقية الفكر الاسلامي على هذا الصعيد.

ولا بد لي هنا ان اعبّر عن جزيل شكري وتقديري للناشر المحترم الذي يسعى بشكل حثيث لنشر افكار المفكرين الاسلاميين في شتى اقطار العالم الاسلامي، وكذلك الأخ الفاضل السيد رعيتي الذي بذل كل ما لديه من جهد من اجل طبع هذا الكتاب ونشره.

ومن الله التوفيق وعليه التكلان

مصطفى محقق داماد

طهران ٢٠٠٠م



الحقوق الانسانية من وجهة
نظر الإسلام والحقوق الدولية المعاصرة



١ ـ تاريخ الحرب بطول التاريخ البشري، وهذه حقيقة لا يمكن نكـرانهـا. والقوة هي التي تحكم لوحدها في الحروب بين الدول، ويسعى كل جانب من الجانبين المتحاربين أن يحقق الغـلبة عـلى الآخـر بـاستخدام كـافة الوسـائل والامكانات التي لديـه. وسـعت الأديـان والمـدارس الاخـلاقية والفـلسفية والحقوقيون طوال التاريخ ومن خلال قبولهم لهذه الحـقيقة المـرة، إلى تـنظيم القواعد والقوانين الخاصة بالحرب، والحدّ من الخـطوات غير الانسانية طوال الحرب.

٢ ـ يرى البعض أنّ «منع الحرب وفق ميثاق الامم المتحدة (Suppression of act of aggresion) يلغي الحاجة إلى وضع قوانين حربية الهدف منها تحديد أو منع الاعمال ذات الطابع الاجرامي، باعتبار انّ مثل هذه القـوانـين تـضفي بشكل تلميحي الشرعية على الحرب. والحقيقة انّ لا قانونية استخدام القوة لا تغنينا عن حقوق الحرب والقوانين الانسانية، لأنّ الهدف من وضع مثل هذه القوانين هو التقليل من العواقب الوخيمة الناجمة عن عجز المجـتمع الدولي في منع نشوب الحروب. والامم المتحدة ورغم مرور خمسين عاماً على تأسيسها، ورغم منع استخدام القوة في العلاقات الدولية، إلا انها لم تنجح في القضاء على هذه الحقيقة المرة، بل وانها عجزت حتّى عن تحديد المعتدي ـ عدا في حالات محـدودة وجـزئية ـ ولم تـتمكن مـن اداء مـهمتها في ردع المـعتدي وايـقاف

الاعتداء، رغم النجاح الباهر الذي تحقق على صعيد دراسة وتنظيم قـواعـد الحرب لا سيما القوانين الانسانية، كعقد مؤتمر جنيف من قبل الامـم المـتحدة والذي أسفر عن تدوين بروتوكولات عام ١٩٧٧ التي انضمت إلى معاهدات جنيف الاربع (١٩٤٩)، وقد لعبت الامم المتحدة دوراً مهماً للغاية في بـلورة هذه البروتوكولات والاتفاقيات. كـما أنّ مـعاهدة عـام ١٩٨١ التي حـرّمت استخدام بعض الاسلحة الفتاكة، كانت من مبادرات الامم المتحدة. ونجحت لجنة الحقوق الدولية مـؤخراً في دراسـة الجـرائم التي تهـدد السـلام والأمـن الانساني كالأعمال المسلحة في بعض بقاع العـالم مـثل يـوغسلافيا السـابقة، وصادقت على المحكمة الخاصة لهذا الغرض واسلوب المتابعة والملاحقة.

٣ ـ القوانين والقرارات الخاصة بالحرب تهدف إلى ايجاد ثلاثة تحـديدات: أ ـ تحديد رقعة الحرب، ب ـ تحديد استخدام الاسلحة الحـربية، ج ـ تحـديد العمليات ضمن دائرة المقاتلين فقط وحماية المدنيين.

والقوانين الحربية لها أربعة اهداف عادة:

ـ رعاية الموازين الانسانية.

ـ حماية الاماكن غير العسكرية.

ـ حماية المدنيين.

ـ إقصاء الدول غير المتنازعة عن دائرة الحرب.

٤ ـ دراسة مجموعة قوانين وحقوق الحرب، بدءاً باعلان بـاريس في ١٦ نيسان ١٨٥٦ حول قواعد الحـرب البـحرية وانـتهاء بآخـر هـذه القـوانـين والقرارات، أي اتفاقيات جنيف الاربع، والبروتوكولات الملحقة بها في عـام ١٩٧٧، ومقارنتها باصول وقواعد الحقوق الاسلامية المعنية بالحـرب والنزاع المسلح، تكشف بما لا يقبل الشك عن هذه الحقيقة وهي أن جـذور قـواعـد ومبادئ حقوق الحرب بشكل عام والحقوق الانسانية وحقوق حماية الأفراد الواقعين تحت الحماية بشكل خاص، موجودة في التعاليم والأوامر الاسـلامية

بصورة كاملة. وليس مبالغة ان يقول البعض أنّ مثل هذه القوانين مقتبسة عن الحقوق الاسلامية. ويمكن البرهنة على هذه الحقيقة عند دراسة وتفحص المصادر الاسلامية والطريقة التي اتبعها فقهاء القرون الاسلامية الاولى في تبويب الحروب الدولية وغير الدولية والآراء التي طرحوها في نُظُم وقواعد كل منها وتكاليف الجنود المسلمين وواجباتهم خلال مجابهتهم للعدو.

والإجراءات الجزائية المتخذة ازاء تخلّف الجنود الذي أشارت اليه الحقوق الاسلامية، يكشف عن حقيقة اخرى، وهي أن الأوامر المذكورة ليست مجرد توصيات خلقية، وانما هي قوانين لا بد من الالتزام بها وتطبيقها، وعلى المتخلفين عنها أو المنتهكين لها ان يتحملوا مغبة أعمالهم على الصعيد المدني أو الجزائي.

٥ ـ ليس هناك شك في أنّ المسلمين ومنذ القرن السابع الميلادي قد طبّقوا نظاماً في قضايا السلام والحرب هو من القوة بحيث لا زال قائماً داخل الحقوق والعلاقات الدولية، قبل أن يطّلع الغرب على مثل هذا النظام بألف سنة.

ويعدّ الفقيه الحنفي الامام محمد بن حسن الشيباني الرائد الاول في هذا العلم، بل والمؤسس له من خلال كتابيه «السير الكبير» و«السير الصغير» اللذين صنّفهما في القرن الثامن الميلادي. وفي الفترة الأخيرة تأسست «جمعية الشيباني للحقوق الدولية» في مدينة غوتنغن بألمانيا لأجل تثمين دور هذا الفقيه الكبير على هذا الصعيد، والتحق بهذه الجمعية المهتمون بالحقوق الدولية من مختلف البلدان. وتهدف هذه الجمعية التعريف بالشيباني وآثاره ونشر مصنفاته بهذا الشأن[1].

---

(١) رئيس هذه الجمعية هو المرحوم الدكتور عبد المجيد بدوي، ونائب الرئيس هو صلاح الدين المنجد. راجع: مقدمة المنجد على كتاب السير الكبير، ص ١٢. والجدير بالذكر انّ جامعة باريس عقدت ندوة في عام ٩٧٠ لتكريم الذكرى الألف والمائتين لوفاة الشيباني (٨٠٤م)، وسلطت الأضواء على الفترة ١٨٣ ـ ١٣٨٩هـ.

كذلك أنّ الثابت عند الباحثين والمهتمين بهذا العلم ـ لا سيما المستشرقين ـ هو انّ الغرب متأثر كثيراً بالنتاجات الاسلامية، لا سيما في هذا الحقل[1].

كما انّ الموضوع الثابت الآخر هو أنّ الحقوقي الهولندي «غروتيوس» الذي يعدّ رائد الحقوق الدولية في الغرب والذي عاش خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، كان قد نُفي إلى الآستانة[2] (اسم كان يُطلق على اسطنبول أو القسطنطينية). وليس من المستبعد وقوفه عن هذا الطريق على العالم العربي والاسلامي وما فيه من انظمة وثقافة حكومية وإدارية، وتحوله إلى واسطة بين الشرق والغرب في هذا الجانب. ويبدو انه هو الحلقة المفقودة بين العالمين الغربي والشرقي على هذا الصعيد، اضافة إلى انّ الأمر الآخر المفروغ منه هو تأثره بآثار وكتب من سبقوه من المتأثرين بالآثار والمؤلفات الاسلامية والعربية في الحقوق الدولية، كالأسباني فرانسيسكو سوارس[3].

تعاريف

إصطلاحاً «حقوق الانسان» و«الحقوق الانسانية» يُراد بهما في أدب الحقوق الدولية المعاصرة معنيان متفاوتان تماماً، وإن كان هناك كلام كثير منذ اليوم الاول لولادة الاصطلاح الثاني حول المفردة التي تناسبه وتميزه بشكل دقيق عن الاصطلاح الثاني. في عام ١٩٦٩ وحينما طلبت الجمعية العامة للامم المتحدة من الأمين العام للمنظمة الدولية ان يرفع تقريراً حول «حقوق الانسان التي يجب احترامها في النزاعات المسلحة»، أبدى الكثير من الفضلاء شكهم في

(١) راجع دروس البارون ميشال ده توبه تحت عنوان «دروس في التحول التاريخي للحقوق الدولية في اوربا الشرقية»، مجموعة الدروس الأكاديمية للحقوق الدولية، لاهاي، عام ١٩٢٦، ج ١، ص ٣٤١ـ ٥٥٤، لا سيما ص ٣٨٠ـ ٣٩٧.

(٢) راجع مقال الدكتور كامل عياد «صفحات من تاريخ الاستشراق»، في مجلة المجمع العربية، دمشق ١٩٨٦، ص ٥٧٤.

(٣) ولد بغرناطة عام ١٥٤٨ وتوفي في لشبونة عام ١٦١٧.

استخدام مفردة صحيحة في هذه العبارة، وانبروا للبحث والنقد.

ولم يكن في تـلك الايـام أي غـموض في مـفهوم أي مـن الاصـطلاحين المذكورين عند أهل الخبرة والاهتمام.

فـ«الحقوق الانسانية» عبارة عن مجموعة القوانين والنظم التي تهدف تعيين حقوق الناس في ايـام الحـرب والنزاعـات المسـلحة. في حـين انّ «حـقوق الانسان» عبارة عن مجموعة القوانين التي تنظّم حقوق الناس في أيام السلام والصلح.

بعبارة اخرى، «الحقوق الانسانية» ذات عنصرين أساسيين:

١ ـ عنصر يتعلق بحماية مجموعة خاصة من الناس كالجرحى، والمرضى، والأسرى، والمواطنين، والمدنيين.

٢ ـ عنصر يتعلق بميدان الحرب.

في حين انّ «حقوق الانسان» تخص كافة الناس وفي جميع الأزمنة.

ومن حيث التحليل الفلسفي يمكن القول بأنّ «حقوق الانسان» تشرف على الفلسفة الانسانية (humanism) التي تتخذ من الانسان محوراً، بـينما «الحـقوق الانسانية» تنبع من حب الانسان وعمل الخـير الذي يجب أن يُسـدى اليـه. فالفلسفة الانسانية تهتم بالانسان كانسان فـحسب، بـدون النـظر إلى عـرق خاص أو موطن جغرافي خاص، أي انها تقول بـ«إصالة الانسان».

وربما لا يوافق بعض أصحاب الرأي على طرح موضوع بعنوان «الحقوق الانسانية الدولية في الإسلام»، لانهم يقولون كيف يمكن اقـتطاع جـزء مـن الحقوق الدولية الاسلامية ووضعه تحت عنوان «الانسانية»، في حـين يـؤمن الجميع بأن كافة القوانين الاسلامية، هي قـوانـين إنسـانية، بـل ان الإسـلام بالأساس، بمعنى «السلام والوئام».

وكان لي في بداية الأمر مثل هذا الشعور ايضاً، لكنني أدركت انه شـعور سـطحي ولا قـيمة له، ولهـذا تـغلبت عـليه، وأنـا أنـوي دراسـة وتحـليل

الاصطلاحات المتداولة في لغة اليوم ذات المفهوم الخاص، فلا شك في انّ السلام يشكل روح الإسلام، غير انّ الواضح جداً هو أن السلام ليس حقيقة واحدة عند المجتمعات البشرية، لأنّ الخصومة ومقتل الانسان على يد إنسان آخر، حقيقة اخرى أيضاً لا يمكن تجاهلها. ومن أجل الوقوف عن كثب على القيمة الذاتية للفهم الاسلامي للحقوق الانسانية، علينا أن نضعها في إطارها الحقيقي وندرسها من زاوية تاريخية، لأن النهج الاسلامي ـ العالمي في جوهره ـ والذي يطوي الزمان والمكان، لا يقوم على النزاعات المسلحة فقط، وانما ايضاً على عقائد المسلمين وطبيعة النظام الحقوقي الاسلامي وفهمه للعلاقة بين العالم الاسلامي والعالم الخارجي. لهذا ومن أجل توضيح المفهوم الذي نحن بصدده وجعله قابلاً للفهم، يجب دراسة عناصره الرئيسة مع الأخذ بنظر الاعتبار أيضاً العوامل الضرورية لأي تفكير ناضج ومنتظم.

٢ ـ مميزات النظام الحقوقي الاسلامي

يمتاز النظام الحقوقي الاسلامي بميزتين اساسيتين عن سائر الأنظمة الحقوقية المعاصرة:

الميزة الاولى: إلهيته.

النظام الحقوقي الاسلامي ليس نظاماً منبثقاً عن هذا العالم أو دنيوياً، وانما نظام ذو مصدر الهي ومقدس، وعبارة عن تأثير الايمان الاسلامي بنحو محدد على العلاقة الانسانية. فالاسلام ليس مجرد دين من الأديان، وانما مجموعة من القواعد المهيمنة على سلوك المؤمنين والمبلورة لعلاقاتهم مع المجتمع. فالايمان الديني والنظام الحقوقي يشكلان في الإسلام كلاً لا يتجزأ، يكون الايمان فيه مصدراً، والنظام الحقوقي مكملاً له.

الميزة الثانية: غير قابليته للتجزئة.

النظام الحقوقي الاسلامي وعلى العكس من اغلب الانظمة الحقوقية

المعاصرة التي تتألف من حقوق خاصة وعامة، لا يمكن تقسيمه إلى فروع مستقلة. فقواعده مستنبطة من القرآن وهي تخاطب كل انسان وفي كل زمان ومكان: ذات منشأ الهي للأفراد من حيث كونهم افراداً، وللجماعات بأي شكل ونوع وصيغة. فالله تعالى خاطب الانسان بشكل عام وبدون أي تمايز عن طريق الرسول، ووضع قواعد لادارته وتنظيم سلوكه في المجتمع وهدايته في مجال الاعتقاد والايمان. لذلك لا يوجد في الإسلام سوى ربّ واحد وقانون واحد. وهذا القانون يخاطب الجميع دون تمييز وتفرقة، ويضم مجموعة من القواعد المهيمنة والمشرفة على كافة العلاقات الانسانية. ولا بد من الالتفات هنا إلى انّ الحقوقيين قد يبادرون في كل عصر وفي دائرة الحقوق الاسلامية إلى تبويب القواعد المذكورة تبويباً علمياً جديداً ووضع قاعدة ما ضمن حقل معين وفقاً لمضمونها أو الغرض منها، خاصاً أو عاماً، داخلياً أو دولياً[١]. ويرتبط هذا العمل بعلم الحقوق والبحوث الحقوقية. والشيء الذي لا يمكن، هو أن نسعى لادخال مفاهيم أجنبية بشكل كامل الحقوق الاسلامية مثل وحدة الأصل (monism) أو ثنوية الأصل (dualism)، أو أن نغيّر ميزاتها المقدسة أي الوحدانية وتساوي التكليف والعموم والشمول.

٣ ـ الظروف التاريخية لتدوين النظام الحقوقي الاسلامي

والموضوع الآخر الجدير بالاهتمام هو أنّ علينا في الدراسة العميقة حقاً لمفهوم الحقوق الانسانية في الإسلام، أن نأخذ الاطار التاريخي بنظر الاعتبار أيضاً. وحينما نريد أن نقارن مقارنة قائمة على الإنصاف، من الضروري ايضاً أن نهتم بجانبين: الاول الجانب الزماني والآخر الجانب المكاني أو الظروف المحيطية. فالاسلام ظهر في القرن السابع الميلادي، في حين انّ الحقوق الانسانية

---

(١) قسمتُ القواعد الفقهية إلى مدنية وجزائية وقضائية وسياسية، وأوردتُ بعض المباحث من كل قسم. صدر جزءان بالقواعد المدنية، وهناك جزءان بالقواعد الجزائية والقضائية في طريقهما للطبع.

الدولية لم تتبلور إلى ما قبل النصف الثاني من القرن العشرين. ومن هذا ندرك انّ هناك فاصلاً زمنياً بين المفهومين يمتد لثلاثة عشر قرناً. واذا ما نظرنا إلى هذه القرون الثلاثة عشر بالمعلومات التي لدينا وقارنا بين المجتمع آنذاك والمجتمع الراهن، فلا بد أن نصل إلى هذه النتيجة وهي انّ التغييرات الطارئة على كافة شؤون الحياة قد وصلت إلى الحد الذي يمكن ان نعبّر عنه بالثورة الحقيقية. ومن الطبيعي اننا لا نريد في هذه الدراسة ان نقدم صورة داكنة عن العالم والمجتمع في القرن السابع ثم نقارنها بالقرن العشرين، وانما نريد فقط ان نجلب الانظار نحو هذا العامل الأساسي، لأنّ علينا تفادي الخلط بين القضايا والأزمنة، وأن نضع المقارنة التي نبغي اجراءها في الاطار الصحيح.

والإسلام قد ظهر في القرن السابع، في مرحلة كانت تهيمن عليها الحرب، والتسلط، والرق، والعبودية، والجهل. وكانت القوة تستعرض عضلاتها في كافة شؤون الحياة ولم يكن لكيفيتها شروط أو قيود. ولم يكن للمجتمعات آنذاك أي بناء اجتماعي أو اقتصادي، أو انه كان بمستوى ضعيف للغاية. أما مفاهيم الدولة، والأرض، والحدود، والمواطنة، والعلاقات المنظمة، والاتصالات، والمعلومات، فهي إما لم تكن موجودة أو كانت مجهولة، وكان هدف الإسلام ينصبّ على ملء هذا الفراغ المعتم. فأساس رسالة الإسلام هو تدين وتحضر الناس، وهدفها تحقيق تطلّع المجتمع الجديد للوصول الانسجام ودخول ميدان العمل، وهو مجتمع كان يجب عليه أن يقرر مصيره بنفسه. فالاسلام منح المجتمع ديناً يقوم على التوحيد، ونظاماً حقوقياً نابعاً عن ثلاثة مصادر هي القرآن والسنة والاجتهاد.

٤ ـ مصادر الإسلام الحقوقية

القرآن كلام الله القديم وبلاغ رب العالمين جميعاً أوحى به إلى نبيه المختار لابلاغه إلى كافة الشعوب والامم. وتنزل القرآن خلال ٢٣ عاماً بشكل متقطع

واضعاً الحل للمشاكل التي تبرز بين الحين والآخر. وهو كتاب لهداية الانسان وارشاده في حياته الدنيوية والمعنوية، الفردية والاجتماعية، وخطاب موجه إلى كافة الافراد والطبقات الاجتماعية في كل زمان ومكان. والموضوع المركزي للقرآن هو التوحيد المحض، أي الايمان بوحدانية الله، وإن كان يتناول كافة جوانب الحياة. وينقسم القرآن إلى ١١٤ سورة ذات أبعاد مختلفة جداً. وكل سورة تتألف من عدد من الآيات والتي يبلغ مجموعها في سور القرآن كافة ٦٦٠٠ آية. وتؤلف حوالي ٢٠٠ آية هيكل الحقوق الاسلامية التي تنظم العلاقات الحقوقية. وتتسم قواعد هذا النظام بالطابع الأمري، ويجب ان تطبَّق على علاقات معينة وخاصة تشرف عليها. والجدير بالذكر انّ هذه القواعد المندرجة في ٢٠٠ آية، ترتكز إلى خمسة مبادئ رئيسة تؤلف أساس النظام الحقوقي الاسلامي، وهذه المبادئ هي:

١ ـ العدل.

٢ ـ المساواة.

٣ ـ التشاور انطلاقاً من احترام آراء الناس.

٤ ـ الوفاء بالعهد.

٥ ـ المقابلة بالمثل.

ورغم انّ عمل بعض المبادئ محدود بالقواعد الاخلاقية، إلا انّ مجموع هذه المبادئ الخمسة يشكل القيم المركزية العامة في نظام الحقوق الاسلامي. نحن نعلم انّ الوحي قد انتهى بوفاة الرسول، ولهذا لا يمكن إضافة أي شيء الى القرآن. وهنا يبرز دور الاجتهاد، الذي يجب أن يستنبط كافة القواعد والحلول الجديدة لحياة الانسان وتنظيم السلوك البشري اعتماداً على المبادئ العامة المشار اليها. ويجب ان يكون واضحاً أنّ أية قاعدة أو حل لا ينطبق مع هذه المبادئ الاساسية، لا يمكن أن يُعدّ حلاً أو قاعدة اسلامية.

وسنة الرسول ﷺ هي المصدر الحقوقي الاسلامي الثاني. فسلوك

الرسول خلال أدائه للرسالة، وقوله، وتقريره، وعمله، وردود فعله تجاه أعمال الآخرين، تُعدّ بأسرها مصدراً لقواعد ذات قوة قانونية في الحقوق الاسلامية، وهذه القواعد مكملة بطبيعة الحال للقواعد القرآنية من حيث تأييدها وتفسيرها، أو من حيث تحديد طبيعة تطبيقها واستخدامها.

ولا شك في انّ للقرآن والسنة جذوراً عميقة في حياة الرسول، وليس بامكانهما ايجاد قاعدة جديدة من بعده. ولما كانت الحياة في حالة تكامل وتحول مستمرين، وبما ان الإسلام مستمر بطبيعته، فلا بد من وجود مصدر حي آخر للتشريع قادر على ايجاد قواعد جديدة قابلة للتطبيق المستمر في كل زمان ومكان وفي كافة العلاقات الجديدة للمجتمعات المتحركة الفاعلة. وهذا هو المصدر الثالث للنظام الحقوقي الاسلامي، أي الاجتهاد أو الاستنباط المستدل والذي أخبر عنه القرآن والسنة بشكل صريح. فيمكن عن طريق الاجتهاد استنباط كافة القواعد الضرورية للحياة المتغيرة للمجتمعات التي تعيش في حالة دائمية من التحول والتكامل. ولا بد من التأكيد ثانية على أن الاستنباط لا يتم إلا في إطار المبادئ والاصول الاساسية الخمسة التي ذكرناها.

والمصدر الثالث هو الذي كان يبعث القوة والرسوخ المعنويّ والدنيوي للاسلام خلال القرون الثلاثة الاولى من حياته. غير ان السلطة العباسية التي كانت تفكر بالحكومة المطلقة التي لا حدّ لها ولا حصر، رأت انّ مصلحتها تقتضي إيقاف الاجتهاد واغلاق الطريق بوجه القياس. ومنذ ذلك الحين توقف الإسلام ونظامه الحقوقي في عالم متحرك وحيوي.

ووجهت النتائج المتمخضة عن القرار المتخذ في العصر العباسي صفعةً قوية إلى الإسلام ورسالته الهادفة إلى الازدهار الحضاري.

وفي العقود الأخيرة فقط، أقبل الجيل الجديد من الفقهاء والحقوقيين الاسلاميين على الاجتهاد من جديد من اجل مواجهة مشاكل عالم اليوم. غير

ان جهود هذه الفئة كانت عجينة بالخوف والتردد، لأنّ الحكومات الجديدة حدّدت دور هذه الفئة من خلال الصلاحيات التقنينية التي تمتلكها.

انطلاقاً من ذلك، يجب النظر إلى المفهوم الاسلامي للحقوق الدولية الانسانية، ضمن هذا الاطار الذي رُسمت خطوطه العامة. وهذا المفهوم يقوم بالدرجة الاولى على تلك المجموعة من الآيات القرآنية (لا سيما الآيات ١٩٠ ـ ١٩٤ من السورة الثانية، والآيات ١٠٢ و١٠٥ و١٠٧ و١١٠ من السورة الثالثة) الخاصة بأقوال وأفعال الرسول ﷺ خلال فترة العداءات التي فُرضت عليه، وهو يقوم بالنهاية على قواعد مستنبطة من المبادئ والاصول الاساسية الخمسة للنظام الحقوقي الاسلامي التي تعتبر أساس الاوامر الصادرة للمقاتلين المسلمين.

المفاهيم العامة للقوانين الانسانية الدولية في الإسلام

وتدور هذه المفاهيم العامة حول:

أ ـ النزاعات المسلحة غير الدولية.

ب ـ النزاعات المسلحة الدولية.

وباجتياز المقدمة والكليات، من الأفضل محاكاة اسلوب الحقوقي السويسري جين بيكتت[١] في تناول لب الموضوع. في بداية الأمر وانسجاماً مع القوانين الانسانية الراهنة المتأثرة بمذهب الحقوق الوضعية[٢]، نبادر الى تناول القواعد الانسانية الدولية في الإسلام.

---

(١) Pictet , the principles of international humanitarian law , 1966 int , I. rev. red cross 455 , 462.

(٢) positive law

النزاعات المسلحة، أو بعبارة اخرى الحرب في العالم الاسلامي والشعوب الاسلامية، تنقسم إلى مقولتين عامتين: الحروب الداخلية أو على حد تعبير الماوردي[1] «حروب المصالح»، والثانية هي الحروب التي تُشنّ على المشركين والكفار. وتقع الحروب من النوع الاول تحت عنوان غير الدولية، والثانية تحت عنوان الدولية.

أ ـ النزاعات المسلحة غير الدولية (الحروب الداخلية أو حرب المصالح)

من اجل تسليط الضوء على الموضوع، لا بد من التحدث عن مختلف انواع حروب المصالح العامة:

١ ـ حرب تشن على اللصوص المسلحين وقطاع الطرق

اللصوص وقطاع الطرق، أفراد فاسدون يتخذون من السلاح وسيلة لقطع الطرق وقتل الناس وسرقة أموالهم، ويعملون على ايجاد الفوضى والاختلال في التردد على الطرق والسفر. ومن البديهي أن نتحدث على هذا الصعيد عن الحرب التي تقع ضمن إطار «حقوق الانسان»، أي القوانين التي تنظّم حقوق الانسان في زمن الصلح والسلام، وليس القوانين الانسانية الدولية التي تحدد حقوق الانسان في أيام الحرب. وعلى هذا الاساس فالقوانين ذات الصلة بالمقولة الاولى، ذات عنوان جزائي وتطبّق من قبل الحكومة على الساكنين ضمن دائرة نفوذها باستخدام القوة الفائقة. والقرآن يضع جزاءً شديداً وعقوبة صارمة بهذا الشأن نظراً للقبح الفاحش لهذه الجريمة ولأنه يهدد أمن المجتمع.

٢ ـ حرب تشن على المتمردين (البغاة) والخوارج

البغاة والخوارج، مسلمون خرجوا على الامام (الحاكم)، وانبروا لمخالفة المجتمع، ونهجوا أسلوباً ومذهباً قائماً على البدعة ومذموماً. ونرى في التاريخ

---

(١) الماوردي (ت ٤٥٠ هـ)، فقيه شافعي بارز كان يحاضر في بغداد والبصرة. راجع: الاحكام السلطانية، طبع مركز الاعلام الاسلامي، قم، ص ٥٦ فما بعد (في الولاية على حروب المصالح).

الاسلامي خوارج خرجوا على الامام علي بن ابي طالب عليه السلام حينما وافق على التحكيم مع معاوية وبغوا، ولهذا تجمعوا في موضع يدعى «حرورا» حيث سُمّوا بالحرورية نسبة اليه. وكان يتزعم هؤلاء عبد الله بن الكواء وشبث التميمي. وكانت فئة من هؤلاء قد قطعت على الامام حديثه اليها من مكان مرتفع، وهي تصرخ: «إن الحكم إلا لله»، فأجابها الامام: «كلمة حق يراد بها باطل»، إلا انه ورغم هذا كله أعرب عن تعهده لهم بثلاثة: لا يمنعهم عن البيت الحرام، ولا يبدأهم بقتال، ولا يحرمهم من الغنائم ما داموا معه[1].

وإذا ما أعلن المتمردون والبغاة عن تمردهم وهم ضمن صفوف سائر المؤمنين الأوفياء، فيجب على الحاكم الاسلامي (الامام) أن يذكّرهم بموقفهم غير الاصولي وفساد عقيدتهم، عسى ان يعودوا إلى الطريق السليم ولا يخرجوا عن المجتمع الاسلامي.

كما بامكان الامام ان ينفّذ العقوبات بحق من مارسوا فساداً فاحشاً، كي يكون ذلك عبرة للآخرين للحيلولة دون ان يتابعهم أحد، وكي يمكن عن هذا الطريق صيانة المجتمع ووقايته. غير انّ مثل هذه العقوبات لا يجب ان تصل الى مستوى الاعدام أو إجراء الحد ما دامت لم تصل إلى مستوى الاعمال التي تستوجب الحد. (والحد عبارة عن عقوبة في الشريعة الاسلامية موضوعة لمعاص كبيرة خاصة ومعينة).

والموقف الذي يُتَّخذ إزاء المتمردين، هو في الحقيقة نفس الموقف من الاحزاب المعارضة، أي انّ هذه الاحزاب ما دامت معارضتها غير مرفقة بأعمال العنف أو استخدام القوة، فهي حرة بشكل كامل في التعبير عن أفكارها. أما إذا استخدمت أحد عملي العنف المذكورين فيما سبق، فللامام الحق في معاقبتها. ومن البديهي انّ هذه الحالة لا علاقة لها بالقوانين الانسانية الدولية.

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٢٨٢.

والتمرد أو البغي على الإمام هو في الحقيقة نوع من الحرب الداخلية، وفيها تجب كفائياً الحرب عليهم، سواء كان المتمردون تحت قيادة شخص ما أو لا. وحُكم القرآن بهذا الشأن هو: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتّى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إنّ الله يحب المقسطين﴾** (السورة ٤٩، الآية ٩).

فالبغي في هذه الآية بمعنى الاعتداء عن طريق المبادرة إلى الحرب أو عدم قبول الصلح. فالحرب مع البغاة والخوارج شبيهة بالحرب التي اشارت اليها المادة الثالثة من اتفاقيات جنيف الاربع:

«فيما يخص الحروب المسلحة التي لا تنطبق عليها صفة الحرب الدولية، وتحدث في أراضي أحد الموقعين على اتفاقيات جنيف، يجب على كل من الجانبين المتنازعين الالتزام على الاقل بما يلي:

١ ـ يجب التعامل بشكل إنساني مع كافة الاشخاص غير المساهمين بشكل فعال وعملي في الحرب كأفراد القوات المسلحة الذين يلقون أسلحتهم، وكذلك اولئك الذين لا يتدخلون عملياً في الحرب بسبب المرض، والجرح، والسجن، وأية علة اخرى، دون ممارسة أي تمييز من حيث العرق، والجنسية، والدين، والفقر، والغنى وغيرها.

ومن اجل تحقيق هذه الأهداف يُمنع منعاً باتاً إرتكاب الأعمال التالية مع هؤلاء الأشخاص في كل مكان وزمان:

أ ـ الإعدام أو الحاق الاضرار الجسمية، أي القتل من أي نوع، والتمثيل، والتصرف الوحشي والتعذيب.

ب ـ الاحتجاز.

ج ـ هتك الحرمة، والسلوك المشين.

د ـ إصدار أحكام الاعدام وتنفيذها بدون محاكمة مسبقة من قبل محكمة

صالحة تراعي كافة المعايير القضائية التي تحظى برضا المجتمعات المتمدنة.

٢ ـ يجب تخلية الجرحى والمبادرة إلى معالجتهم[١].

وبُذل اهتمام خاص ومؤكد حول هذا النوع من التنازعات في أحد البروتوكولين الموقع عليهما عام ١٩٧٦ في المؤتمر العام، توخياً لتطوير القوانين الانسانية.

ورغم ذلك، ففي هذا البروتوكول من العقبات ما يدفعنا للقول بأنه لا وجود له، مثل المادة التي سبق أن أشرنا اليها. والمصاديق الأصلية لهذا البروتوكول تقتصر على الأشخاص الذين ليست لديهم مساهمة «فاعلة» في النزاع، كالمرضى، والجرحى، والسجناء. وهناك بعض الضمانات التي أُخذت بنظر الاعتبار ازاء هؤلاء، إلا انها لا تتعدّى ما أُشير اليه في المادة السابقة. ووضع هذا البروتوكول بعض المعايير الخاصة بالأساليب الحربية منع فيها الانتقام والخيانة، أو التصدي للجوء الاشخاص مهما كانوا، وأوصى بحماية المدنيين والاطفال.

وحالات الحماية هذه، تشكل ذلك الجزء من القوانين التي يُعمل بها على صعيد الاشخاص المساهمين في نزاع مسلح ذي طابع دولي، وسنشير اليه فيما بعد.

ومن المناسب أن نقارن هذه القوانين بالأوامر التي أصدرها الامام علي بن ابي طالب عليه السلام إلى جنوده وقادة جيشه خلال الحرب مع معاوية. وتلك

---

(١) ميثاق جنيف حول تحسين أوضاع جرحى ومرضى القوات المسلحة في ميدان القتال، المصادق عليه في ١٢ آب ١٩٤٩، المادة الثالثة. وهناك ثلاث اتفاقيات اخرى أُبرمت في جنيف عام ١٩٤٩: الاولى تتعلق بتحسين اوضاع الجرحى والمرضى وملاحي السفن المدمرة من القوات المسلحة، والمصادق عليها في ١٢ آب ١٩٤٩ وتحمل رقم ٣٢١٩ وتسمى بالاتفاقية الثانية. والاخرى اتفاقية جنيف الخاصة باسلوب التعامل مع أسرى الحرب، والمصادق عليها في ٢٢ آب ١٩٤٩ وتحمل رقم ٣٣١٧، وهي الاتفاقية الثالثة، والأخيرة خاصة بحماية المدنيين اثناء الحرب المسلحة وتحمل الرقم والتاريخ السابقين.

الأوامر هي:

«... فاذا هزمتموهم باذن الله فلا تقتلوا مدبراً ولا تجهزوا على جريح ولا تقتلوا أسيراً ولا تهتكوا عورة ولا تمثلوا بقتيل ولا تهتكوا ستراً ولا تقربوا من أموالهم إلا ما تجدونه في عسكرهم من سلاح أو كراع عبد أو امة، وما سوى ذلك فهو ميراث لورثتهم على كتاب الله، ولا تهيجوا النساء بأذى وإن شتمن أعراضكم وسببن أُمراءكم»[1].

قرارات معاهدات جنيف لعام ١٩٤٩ الخاصة بالنزاعات المسلحة غير الدولية ليست كاملة، والضمانات التي وردت فيها ضعيفة للغاية قياساً إلى ما جاء بشأن النزاعات الدولية. والسبب في تقسيم قرارات ومعايير القوانين الانسانية في قالب بروتوكولين (الاول في النزاعات غير الدولية، والثاني في النزاعات الدولية) يعود إلى عدم سراية جزء عظيم من القوانين إلى المقاتلين في النزاعات غير الدولية. اما في النظام الاسلامي، فالموقف يختلف تماماً عن ذلك، مع توضيح انّ الإسلام أوصى بتعامل في غاية الرحمة والعطف مع البغاة والخوارج، ووضع لصالحهم من الموازين والاجراءات التي يخل بها على المشركين والكفار في الحرب الدولية.

٣ـ حرب تُشن على المرتدين

الحرب ضد المرتدين هي في الواقع حرب على اولئك الذين سبقوا أن أعلنوا اسلامهم ثم انصرفوا عنه، ويقول الرسول في مثل هؤلاء: من بدل دينه فاقتلوه[2]. وأكد الرسول على عدم جواز إراقة دم المسلم إلا في ثلاث: ١ ـ

---

(١) للاطلاع على المصادر التاريخية، راجع: المسعودي، ج ٤، ص ١٧ ـ ٣١٦؛ الاعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام، يوسف بن محمد بن ابراهيم الاندلسي (ت ٦٥٣ هـ)، مخطوط، في مكتبة القاهرة، قسم التاريخ، برقم ٣٩٩؛ كذلك راجع: نهج البلاغة، الكتاب ١٤، مع قليل من التفاوت.

(٢) بدر الدين العيني، شرح صحيح البخاري، ج ٢٤، ص ٧٩؛ السيوطي، الجامع الصغير، رقم ٨٥٥٩.

الكفر بعد الايمان، ٢ ـ زنى المحصن والمحصنة، ٣ ـ قتل الانسان لا عن قصاص[١].

والعلاقة بين هذه الحرب والقوانين الدولية تحددها حقوق الانسان، أي تلك المجموعة من المعايير التي تنظّم حقوق الانسان في أثناء الصلح، لا الحقوق الانسانية الدولية المرتبطة بزمان الحرب المسلحة بين دولة واخرى.

أما اذا دخل المرتدون إلى بلد غير اسلامي وأصبح من المتعذر الوصول اليهم، وأقاموا حكومة وقرروا إخضاع جزء من الارض الاسلامية حكمهم، أصبح من الواجب محاربتهم لارتدادهم. وتُشن الحرب عليهم بعد الانذار، على غرار الحرب مع الاعداء الخارجيين. ورغم ذلك هناك اربعة اختلافات بين الحرب مع هذا النوع من المرتدين والحرب مع الاعداء الخارجيين، وهي:

١ ـ لا تعقد في الحرب الاولى أية مفاوضات للتصالح أبداً، ولا يُعقد معهم صلح في أرضهم، في حين يمكن عقد الصلح مع الاعداء الخارجيين.

٢ ـ لا يجوز مصالحة المرتدين أو مساومتهم لأسباب مالية أبداً، في حين يجوز مثل هذا العمل مع العدو الخارجي.

٣ ـ لا يمكن استعباد المرتدين أو أسر نسائهم. وإن كان هناك اختلاف في هذا الامر بين الفقهاء.

٤ ـ لا تعد اموال المرتدين جزءاً من الغنائم الحربية، في حين يمكن للمقاتلين الفاتحين ان يغنموا من العدو الخارجي.

ب ـ النزاعات المسلحة الدولية (حرب المشركين)

نتناول في بادئ الامر دراسة القواعد والقوانين الانسانية الدولية الخاصة بهذا النوع من النزاعات، ونحلل اصولها المهمة. وقد تُحمل هذه الاصول والمبادئ على الإجمالية، لكن يمكن الاعتراف بأنّ كافة هذه الاصول منبعثة في

---

(١) الماوردي، المصدر السابق، ص ٥٨.

نص الحقوق الوضعية عن مفهوم مهم ذي شمولية عامة جاء في مقدمة إعلان سان بطرس بورغ لعام ١٨٦٨ م، والقائل بأنّ الهدف الشرعي الوحيد من الحرب والذي يجب ان يحظى باهتمام الدول، هو إضعاف قوة جيش العدو[١]. وهذا يعني إنّ ما يقع في دائرة هذا الهدف لا يتعارض مع القوانين الانسانية، في حين انّ ما وراءه والمغاير للعرف الدولي أو روح المعاهدات، انما هو في الحقيقة صانع لذلك الشيء الذي يعدّه البروتوكول الثاني «خروجاً عن الاصول الانسانية وموازين الضمير العام».

وجاء في القرآن الكريم بهذا الشأن: ﴿**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين**﴾ (السورة ٢، الآية ١٩٠). ومن هذا نفهم ان الله تعالى منع الخروج عن الاهداف المشروعة في الحرب، وعدّ ذلك عدواناً لا يرضى به. وأشارت هذه الآية بشكل صريح إلى ان هدف الحرب هو صد عدوان العدو.

وورد انّ الرسول ﷺ أخبر لو انّ حرباً وقعت بين دولتين إحداهما قوية والاخرى ضعيفة، ثم نصر الله الثانية وتغلبت على العدو، إلا انها أذلتها بعد الغلبة، فسيحل غضب الله عليها يوم القيامة[٢]. وهذا يكشف عن مبدأ اساسي مهم للكثير من القوانين التي قصرت اسلوب سلوك الدول في الحرب وحريتها، على حدّ معين. وسندرس هذه القوانين تحت العناوين التالية:

١ ـ استخدام السلاح ٢ ـ اسلوب التعامل مع العدو أثناء القتال ٣ ـ اسلوب التعامل مع الأسرى.

استخدام السلاح

الفكر الانساني يسعى دائماً للحدّ من مستوى الوحشية والهمجية في

---

(١) إعلان سان بطرس بورغ لعام ١٨٦٨ وشاركت في المؤتمر ٥٨ دولة ومنها بريطانيا.

(٢) السير الكبير، شرح السرخسي، ج ٢، ص ٨٥.

الحروب. وهو لهذا بادر إلى تحديد حق انـتخاب السـلاح، ومـنع اسـتخدام السلاح الذي يبعث على ايجاد الآلام غير العادية. ورغم ذلك لم يوضع قانون في هذا المجال حتّى الآن، كما انّ القواعد العامة الموضوعة لتحقيق هذا الهدف، قواعد ناقصة.

وأحدث القوانين بهذا الشأن، هي المادة الخامسة والثلاثون من البروتوكول الأول لعام ١٩٧٧[١]. وتشمل هذه المادة قاعدتين. وتفيد الاولى: «في كل نزاع مسلح، ليس غير محدود حق كل جانب متحارب في استخدام نوع السـلاح واسلوب الحرب»[٢]. ومن الطبيعي انّ سياق الكلام في غاية الاهمية، ونحـن نرى كيف ان روح الكلام في هذه القاعدة اقرب إلى النصيحة والارشاد منها إلى الإلزام القانوني الذي يملي على الموقعين العمل به.

والقاعدة الثانية تـفيد: «يُمـنع اسـتخدام الاسـلحة، والصـواريخ، والمـواد، والأساليب التي تسبب جروحاً غير قابلة للعلاج أو آلاماً غير لازمة»[٣]، ولا شك في أن هذه القاعدة، قاعدة متزعزعة هي الاخرى وتتلاعب بها أهـواء الحكومات، لأنها لم تمنع بشكل مؤكد وصريح استخدام أسلحة الدمار الشامل، بل انها صيغت في قالب من الكلمات يفتح الطـريق امـام الاعـمال الوحشـية والعنف، التي تخامر بعض الدول فكرة القيام بها. وربما يمكن القول انّ إعلان سان بطرس بورغ لعام ١٨٦٨ قد أوجد قيوداً اكبر للدول، حيث ينص على أي حال على ضرورة ان لا تزيد الأضرار عن الحد الذي تؤدي فـيه القـوة الحربية إلى إلحاق الاختلال في الدولة المتنازعة[٤]. وهنا يطرح السؤال التالي

---

(١) البروتوكول الاول حول حماية ضحايا النزاعـات الدوليـة، والمـصادق عـليه في حـزيران عـام ١٩٧٧، المادة ٣٥. وسنعبّر عنه منذ الآن فصاعداً بالبروتوكول الاول: (1911) U. n. doc. a /32/144 annex 1

(٢) المادة ٣٥، الفقرة ١.

(٣) المادة السابقة، الفقرة ٢.

(٤) راجع إعلان بطرس بورغ لعام ١٨٦٨، الهامش رقم ١ من هذا المقال.

نفسه: ما هو الشيء الذي أوجد الشهامة والاندفاع لدى الدول كي تسـجل هذه القيود في إعلان سان بطرس بورغ؟ وما هو الشيء الذي وضع هذه القيود في بوتقة النسيان حين تدوين مفاد هذا الاعلان على شكل قرارات قانونية؟

من الممكن ان نُتَّهم بتجاهل بعض المـعاهدات الدوليـة ومـنها بـروتوكول جنيف لعام ١٩٢٥[١]، الذي يمنع استخدام اسلحة الدمار الشـامل كـالغازات السامة والخانقة والمواد الكيمياوية، غـير انّ القـاء نـظرة دقـيقة عـلى هـذه القرارات، يكشف عن انها جاءت بعد فترة مـن الزمـن اسـتُخدمت خـلالها الأسلحة بكرّات، أو صُنعت فيها أسلحة اكثر دمـاراً وأشـد خـطراً. ألسـنا نشاهد في هذا اليوم مناقشات شكلية حول منع استخدام الاسلحة النـووية؟ وليس غريباً ـ عـلى أي تـقدير ـ ان تمـنح المـادة السـادسة والثـلاثون مـن البروتوكول الاول حق استخدام الاسلحة الحديثة إلى تشخيص الدول. ومن الطبيعي انّ التوصل إلى اتفاق بنّاء وفاعل بهذا الشأن بين الدول، يعدّ قـضية غير محتملة جداً.

ومن الطبيعي أن لا يستقطب هذا الموضوع إهـتمام فـقهاء مسـلمي صـدر الإسلام كثيراً، لأنه موضوع مجهول لديهم. فـالأسلحة التي كـانت تُسـتخدم آنذاك، لم تكن فيها تلك المواصفات التي تجعل منها أسلحة للدمار الشامل، أو تسبب الجروح والاضرار غير القابلة للعلاج أو غير اللازمة، إلى جانب تحطيم قوة العدو الحربية. وجاء في رسالة خليل المالكي التي ألفها في موضوع الجهاد منع المقاتل من استخدام السلاح المؤدي إلى الحاق الجراح والاضرار بخصمه، إضافة إلى ما هو مفيد له في الحرب. وذكر مثالاً على هذا الصعيد، يكشف عن نمط الفكر العسكري في عصره، وهو منع استخدام الرماح المسمومة، لأن مثل هذه الرماح تسبب الجروح والآلام غير المبررة للضحية. وهذه القاعدة تدين

---

(١) بروتوكول منع استخدام الغازات الخانقة والسامة والجرثومية في الحروب، المصادق عـليه في ١٧ حزيران ١٩٢٥.

كل نوع من أنواع الشقاء والألم وتندد به، بل انها تحدد بشكل واضح نوع السلاح الذي يُمنع استخدامه أيضاً[١].

ويدور رأي هذا الفقيه في اطار القواعد الاسلامية العامة، التي تمنع الاسراف في القتل حتّى ولو كان مبرَّراً.

والآية الشريفة في هذا الشأن، تقول **﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قُتِل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يُسرف في القتل﴾** (السورة ١٧، الآية ٣٣). ويروي ابو هريرة على هذا الصعيد أن الرسول ﷺ قد بعثه على رأس جماعة للحرب، فأمر الرسول ﷺ تلك الجماعة أن تحرق فلاناً وفلاناً إذا امسكت بهم. وعندما عزم ابو هريرة وصحبه على الانطلاق خاطبهم الرسول ﷺ ثانية معلناً انصرافه عن رأيه في الحرق طالباً منهم قتلهم فقط إذا امسكوا بهم لأنّ الله وحده هو الذي يحرق[٢]. وهذه الرواية تكشف عن منع الاضرار والجراح التي لا داعي لها بحق العدو.

وهناك حديث آخر يقول «الرحمة والشفقة عمل الاولياء، واذا قتلتم فاقتلوا بعدل»[٣]، ويُعدّ تعليمات واضحة على هذا الصعيد. وكان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد عزل خالد بن الوليد لأنه كان يقتل العدو الذي لا ضرورة لقتله. وقال في ذلك: «انّ سيف خالد فيه رهق»[٤]، ونقل ابن حاتم عن الرسول ﷺ قوله: «اذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، ولا تقل قبّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فان الله تعالى خلق آدم على صورته»[٥]، من هذا ندرك منع جرح الوجه وضربه، ولم يوص به الإسلام على الأقل، إلا في

(١) مختصر خليل، الفصل الرابع، نقل حميد اله، muslim conduct of state، رقم ٢١٤.
(٢) الترمذي، ج ٢، ص ٢٩٨.
(٣) مسلم، صحيح، اسطنبول، ج ٦، ص ٧٢.
(٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٣.
(٥) مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٥١.

حالة الاضطرار، حيث مُنع في هذه الحالة ايضاً استخدام السلاح غير الضروري وغير المنطبق مع المبادئ الانسانية.

والإسلام في حمايته للعدو وحرصه على أن لا تحل به الجراح والأضرار غير اللازمة، وضع معايير لا ترقى اليها القوانين الانسانية للحضارة الغربية.

وربما يثير البعض شكوكاً حول كلامنا من خلال الاستناد لحادثة مختلقة تقول ان الامام علي بن ابي طالب عليه السلام قد أحرق جماعة من حلفائه أطاعت عبد الله بن سبأ المعروف بابن السوداء، لأنها كانت تقول ان الله قد تجسّد في علي عليه السلام ، وكان هدفها من ذلك إضلال المسلمين. والحقيقة هي انّ هذه القصة لا توجد في أي من الكتب التاريخية. ثم كيف يتم احراق مجموعة من مسلمي صدر الإسلام على يد اقرب الاشخاص إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واكثر الناس ايماناً وتقوى، ويتجاهل المؤرخون ذلك أو لا يُدان من قبل احدهم على الأقل؟!

وكان المحقق المعاصر السيد مرتضى العسكري قد ألّف في عام ١٣٧٣ هـ كتاباً يحمل عنوان «عبد الله بن سبأ وأساطير اخرى»، برهن فيه على وضع أغلب القصص المنسوبة إلى شخص باسم عبد الله بن سبأ، بما فيها قصة إحراق الامام علي عليه السلام لأتباعه. ونقد المؤلف في هذا الكتاب كافة الاحاديث المتصلة بهذه القصة وبرهن على كذبها. وذهب إلى ان الامام من الممكن أن يكون قد قتل بعض المرتدين، لكن ما قيل من إحراقه لهم لا يمكن ان يكون منطبقاً مع الحقيقة. فبغضّ النظر عن عدم انسجام مثل هذه الخطوة مع التعاليم الدينية، فانها لا تنسجم ايضاً مع ظروف تلك المرحلة وأوضاعها، لا سيما بعد إحراق شخص في عهد ابي بكر يدعي الفجأة السلمي وخروج المسلمين إعتراضاً على ذلك. وحينما شاهد ابو بكر ردة الفعل العنيفة تلك، أعلن عن ندمه رسمياً. ولهذا لا يمكن أن نصدق بأن يكرر الامام مثل هذا العمل ثانية.

وتحدث المؤلف عن اشخاص سلسلة هذا الحديث وأشار إلى اشتهارهم

بالجعل. ويصل في نهاية تحليله إلى انّ قضيةً مثل إحراق عدد كبير من الناس، ليست بالموضوع الذي لا يمكن ان يدخل إلى صفحات التاريخ، في حين لم يشر اليه بشيء اكثر المؤرخين المسلمين اعتباراً، ومن بينهم:

١ ـ ابن الخياط، المتوفى ٢٠٤ هـ.

٢ ـ اليعقوبي، المتوفى ٢٨٤ هـ.

٣ ـ الطبري، المتوفى ٣١٠ هـ.

٤ ـ المسعودي، المتوفى ٣٣٩ هـ.

٥ ـ ابن الاثير، المتوفى ٦٣٠ هـ.

٦ ـ ابن كثير، المتوفى ٧٧٤ هـ.

٧ ـ ابن خلدون، المتوفى ٨٠٨ هـ[١].

وانطلاقاً من ذلك يمكن التكهن بأن جاذبية أخلاق الامام علي عليه السلام المتّسمة بالحنان والعطف والانسانية، وتهافت الناس عليه، دفعت بأعدائه لوضع مثل هذه الاخبار كي تصنع منه شخصية عنيفة وقاسية. وانا شخصياً أعتقد عن قطع ويقين بالمساعي اليهودية المرئية وغير المرئية في خلق صورة للاسلام تنم عن العنف والفظاظة. ولا يسمح هذا المقال باستعراض هذا الرأي ولا بد من تناوله في محله. وليس مستبعداً ايضاً أن يكون هذا المورد واحداً من مئات الموارد الاخرى.

تميز المقاتل عن غير المقاتل

التعاليم الاسلامية الخاصة بالسلاح، تلاحق هدفاً آخر أيضاً، وهو منع استخدام السلاح بدون هدف فيصيب المقاتل وغير المقاتل، والاهداف

---

(١) مرتضى العسكري، عبد الله بن سبأ وأساطير اخرى، بيروت، الطبعة الخامسة. دار الكتب، ج ٢، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٤، للاطلاع على أحاديث الاحراق، راجع: الغدير، ج ٧، ص ١٥٥ فما بعد، رقم ٨ و٩ و١٠ وكذلك: المعجم المفهرس لألفاظ السنة النبوية، ج ١، ص ٩ ـ ٤٤٨، مادة حرق.

العسكرية وغير العسكرية بدون تحديد وتمييز. وعلى هذا الاساس يواجه كل مقاتل نوعين من الالتزام: الاول أن يميز المقاتل عن غير المقاتل ويستهدف الاول فقط، والثاني ان يميز المواقع العسكرية عن غير العسكرية ويستهدف الاولى فقط. وهناك قول للرسول ﷺ يكشف عن التزام كل مقاتل مسلم باستهداف الهدف الاول فقط. وكان الرسول ﷺ قد شاهد تجمع البعض في اعقاب إحدى الغزوات فبعث من يأتيه بالخبر، فقيل له انّ ذلك بسبب مقتل امرأة، فقال الرسول ﷺ «ما بالها قُتلت وهي لا تقاتل»[1].

وفي حادثة اخرى، قام بعض المسلمين بقتل بعض اطفال اعدائهم كرد فعل على ما قاموا به تجاه أطفالهم، فغضب الرسول ﷺ واستنكر قتل الصغار[2].

وأقوال الرسول ﷺ هذه تدل بأجمعها على وجوب التمييز بين المقاتل وغير المقاتل، وممنوعية استخدام السلاح نحو اية جهة وبدون هدف ضد المقاتل وغير المقاتل.

والمقاتل في الإسلام هو الشخص القادر على الحرب سواء ساهم في الحرب أم لم يساهم. والإسلام أوجب على كل مقاتل مسلم أن يحتاط الى أقصى حد ممكن بحيث لا يلحق الأذى بالمسلم غير المقاتل اذا كان في جهة العدو، وكي لا يرتكب معصية من خلال الحاق الأذى به. ولو كان المقاتلون المسلمون يرتدون بزة عسكرية خاصة أو يحملون علماً خاصاً، لكان بامكانهم أن يساعدوا العدو عن هذا الطريق على تمييز المقاتل عن غير المقاتل، ونُقل ان رسول الله ﷺ كان يرتدي عباء خاصاً أثناء القتال[3]. وليست هناك قرائن كافية تدل على ارتداء المسلمين لبزة عسكرية معينة في عصر

---

(١) آثار الحرب، ص ٤٧٢، نقلاً عن القسطلاني، ج ٥، ص ١٥٢.

(٢) مسند احمد، ج ٣، ص ٤٣٥.

(٣) البخاري، ص ٥٤، ٩٠.

الرسول ﷺ، عدا ما قيل انهم كانت لديهم علامة في غزوة بدر تتمثل في احتزامهم قطعة من الصوف[1]. وربما هذا هو الذي دفع بالطبري كي يقول في تفسيره: «اول ما كان الصوف ليومئذ ـ يعني بدراً ـ»[2].

وفيما يتعلق بالتزام المقاتل المسلم في التمييز بين الاهداف العسكرية والأهداف المدنية، يرى الشافعي انّ بالامكان استخدام المنجنيق ضد قلاع العدو وحصونه، لا ضد البيوت والمناطق السكنية[3]. ورأي الشافعي الذي ينادي بعدم استهداف المناطق السكنية في الهجمات العسكرية عدا «في الحالات التي تكون فيها هذه المناطق قريبة جداً من قلاع العدو»[4]، انما هو في الحقيقة تحديد للحرب ضمن دائرة المناطق العسكرية ايضاً. ويجب ان لا يعزب عن الاذهان بأنّ التخريب بقصد التهديد، غير مجاز في الإسلام، سيما اذا كان هناك احتمال بسقوط تلك المنطقة بيد المسلمين. ويضع الفقهاء فرقاً بين الاموال التي تقع في أيدي المسلمين عن طريق التغلب العسكري وبين الاموال التي يحصلون عليها صدفةً أو عن طريق إبرام المعاهدات. والهجوم غير المبرر على الأهداف العسكرية يُعدّ نوعاً من الاعتداء والانتهاك، وقد مُنع من قبل البارئ تعالى. ويعدّ مثل هذا العمل تمرداً على الأمر الالهي القائل: ﴿وأُمرتُ لأعدلَ بينكم﴾ (السورة ٤٢، الآية ١٥). كما عبّر الله تعالى عن حبّه للعدل بقوله: ﴿إنّ الله يحب المقسطين﴾ (السورة ٥، الآية ٤٢).

التعامل مع العدو في الحرب

والمراد بهذا التعامل، تلك الاعمال التي تُتخذ ازاء العدو خلال الحرب، ونمط التصرف مع الناس المقيمين في منطقة العدو. فأول قانون انساني دولي، دعا

---

(١) الطبري، تفسير الطبري، ص ٦٤ (ذيل تفسير الآيات ١٢٣ ـ ١٢٥ من سورة آل عمران).

(٢) المصدر السابق.

(٣) ابن سعد، الطبقات، ج ٣، ص ٤ / ١١؛ السرخسي، ج ٣، ص ٢١٢.

(٤) الشافعي، الأُم، ج ٤، ص ٢٨٧.

المقاتل إلى الاحجام عن قتل الجرحى، والمرضى، أو ممارسة التعذيب أو السلوك المشين مع العدو، وكذلك إلى عدم قتله حينما لم يعد قادراً على الاستمرار في الحرب إما لعطب ألمّ بسلاحه أو لاستسلامه.

وهذا المبدأ الأساس في القوانين الانسانية الدولية، جاء في الفقرة (ج) من المادة ٢٣ من معاهدة لاهاي لعام ١٩٠٧[1]، وتم تأييده في المادة ٣٨ من البروتوكول الأول والمادة ٧ من البروتوكول الثاني من بروتوكولات جنيف.

وأولت القواعد الانسانية الدولية الاسلامية هذا المبدأ اهتماماً خاصاً في قالب العديد من الآيات والاحاديث. وأمر الله تعالى المسلمين أن يتعاملوا بعدل مع الاعداء: **﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إنّ الله يحبّ المتقين﴾**. (السورة ٩، الآية ٧). كما حضّ الله تعالى المسلمين على السلام في قوله: **﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾** (السورة ٨، الآية ٦١)، ومنع قتل العدو الذي ألقى سلاحه أو أعرض عن القتال: **﴿فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السَّلَم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً﴾** (السورة ٤، الآية ٩)، ونُقل عن هشام بن حكيم انه قال: سمعت رسول الله يقول:

«إنّ الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا»[2].

وقال رسول الله ﷺ ايضاً:

«تألفوا الناس ولا تغيروا عليهم حتّى تدعوهم فما على الارض من اهل بيت ولا مدرٍ ولا وبرٍ إلا تأتوني بهم مسلمين احب إليّ من أن تأتوني بنسائهم وأولادهم وتقتلوا رجالهم»[3].

وهذا يوضح بأنّ الحرب الاسلامية مقترنة بالعطف، لأنّ الإسلام يرجّح استقطاب الحب على القتل، كما انه لا يجيز القتل بدون ضرورة واضطرار.

---

(١) معاهدة قوانين وأعراف الحرب في البر، المصادق عليها في ١٨ تشرين الاول ١٩٠٧.

(٢) مسند احمد، ج ٣، ص ٤٠٤، القاهرة ١٣١٣.

(٣) كنز العمال، باب الجهاد، الحديث ١١٣٩٦.

والمبدأ الآخر والذي هو بنفس اهمية المبدأ الاول ومتصل بـه هـو: مـنع المقاتلين من اتخاذ الخيانة وسيلة لقتل العدو أو جرحه أو أسره. وجاءت هذه القاعدة في المادة ٢٣، الفقرة ب، والمادة ٢٤ من معاهدة لاهاي عام ١٩٠٧[١]، وبالتفصيل في المادة ٣٧ من البروتوكول الأول[٢]. وتميّز القوانـين الانسـانية الدولية بين الخدعة الحربية والخيانة، فتجيز الخدعة وتمنع الخيانة التي أُشير اليها في هذا البروتوكول بـ«نقض العهد».

والإسلام بدوره اهـتم بهـذا التمـايز ايـضاً، وعـبّر عـنها الرسـول ﷺ بالخدعة[٣]. ولهذا يمكن مفاجأة العدو. فكان الرسـول ﷺ يأمـر بـعض جنوده بـالنفوذ إلى اعـماق جـيش العـدو لبثّ الخـوف والاضـطراب ونـشر الشائعات بين صفوفه لزعزعة معنوياته. وفي غزوة الخـندق جـاء نـعيم بـن مسعود إلى الرسول ﷺ وقال له: «يا رسول الله، إني قـد أسـلمت، وإنّ قومي لم يعلموا باسلامي، فمرني بما شئت؛ فقال رسول الله ﷺ: انما انت فينا رجل واحد، فخذّل عنا إن استطعت، فانّ الحرب خدعة»[٤].

ونقل ابن شداد في كتابه «النوادر السلطانية» نموذجاً غريباً مـن الخـدعة الحربية وهو وضع الخنازير على ظهور السفن بدلاً من الجنود كي يوقعوا العدو في الخطأ[٥]. والنموذج الآخر أشار اليه ابن الاثير وهو انّ الحجاج بن عِلاط السُّلمي أسلم وقاتل إلى جانب الرسول في خيبر. وعندما فُتحت خيبر قـال للرسول ﷺ: «يا رسول الله، إنّ لي بمكة مالاً عند صاحبتي أُم شيبة بنت

---

(١) حول معاهدة لاهاي، راجع الهامش رقم ١ في الصفحة ٣٨.

(٢) حول البروتوكول الأول، راجع الهامش رقم ١ في الصفحة ٣١.

(٣) الحرب خدعة، مثل معروف في المتون العسكرية الاسلامية، ويُنسب إلى النبي (ص) أحياناً، حميد اله، رقم ٤٦٠ نقلاً عن السرخسي، ج ١، ص ٨٣.

(٤) البخاري، ٥٥: ١٥٧؛ مسلم، ج ٥، ص ١٤٣؛ ابن هشام، ج ١، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠؛ الطبري، تاريخ، ج ١ ص ٣٠٢؛ ابن حجر، الاصابة، رقم ٣٠٧٤.

(٥) النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، ص ١٧٨؛ ابن الاثير، الكامل، ج ٧، ص ٣٤.

أبي طلحة، ومالاً متفرقاً في تجار أهل مكة، فأذن لي يا رسول الله؛ فأذن له، قال: انه لا بدّ لي يا رسول الله من أن أقول؛ قال: قل». وهذا يعني ان الرسول سمح له ان يلجأ إلى الخدعة في استعادة امواله. فلما وصل مكة سأله اهلها عن حال الرسول في خيبر فقال لهم: «هُزم هزيمة لم تسمعوا بمثلها قط، وقُتِل أصحابه قتلاً لم تسمعوا بمثله قط، وأُسر محمد أسراً، وقالوا: لا نقتله حتّى نبعث به إلى اهل مكة فيقتلوه بين اظهرهم بمن كان اصاب من رجالهم»، وعمّ الفرح اهل مكة، فقال لهم: «اعينوني على جمع مالي بمكة وعلى غرمائي، فاني أُريد ان اقدم خيبر فأُصيب من فلّ (أو فيء) محمد واصحابه قبل ان يسبقني التجار إلى ما هنالك». فقاموا فجمعوا له كأحثّ جمع سمع به[1].

ويرى النووي انّ هناك اتفاقاً بين المذاهب الفقهية حول استخدام الخدعة الحربية مع المشركين في أي زمان، إذا كانت هناك ضرورة، ما لم يكن هناك ميثاق منعقد بهذا الشأن يضمن عدم استخدام الخدعة[2]. ويصرح القرآن الكريم بهذا الشأن: ﴿**ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها**﴾ (السورة ١٦، الآية ٩١). والإسلام لا يجيز الخيانة في كافة الاحوال. وقال الرسول ﷺ: «من غشنا ليس منا». فحينما هرب ابو جندل بن سهيل من المشركين إلى صفوف المسلمين، علم ان الرسول ﷺ ينوي إعادته اليهم عملاً بالميثاق الذي وقّعه معهم بهذا الشأن، فصرخ بأعلى صوته: يا معشر المسلمين، أأُردّ الى المشركين يفتنوني في ديني؟ فقال رسول الله ﷺ: «يا أبا جندل إصبر واحتسب فانّ الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجاً، إنّا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحاً، وأعطيناهم على ذلك، وأعطونا عهد الله، وإنّا لا نغدر بهم»[3].

---

(١) الكامل، ج ٢، ص ٢٢٣.

(٢) النووي، شرح صحيح مسلم، ج ٧، ص ٣٠٦ (المطبوع بهامش إرشاد الساري).

(٣) ابن هشام، سيرة الرسول، ج ٢، ص ٣٦٧، طبعة القاهرة، تنقيح محمد محيي الدين عبد المجيد.

ونُقل انّ عمر بن الخطاب سمع بأنّ جندياً مسلماً قال لجندي فارسي «لا تخف»، ثم قتله، فكتب عمر إلى قائد جنده كتاباً أقسم فيه: «والّذي نفسي بيده لا يبلغني انّ احداً فعل ذلك إلا ضربت عنقه»[١].

ويقول الشافعي بهذا الصدد: «وهو لما يعقله المسلمون ويحتمون عليه ان الحلال في دار الإسلام حلال في بلاد الكفر، والحرام في بلاد الإسلام حرام في بلاد الكفر، فمن أصاب حراماً فقد حدّه الله على ما شاء منه ولا تضع عنه بلاد الكفر شيئاً»[٢].

التعامل الممنوع

أ ـ القتل الجماعي، سلب حق الاستسلام

لا يحق للمقاتل المسلم ان يمارس القتل الجماعي مع العدو أو يهدد باستخدامه. ووردت هذه القاعدة بعينها في المادة الاربعين من البروتوكول الاول[٣]، والفقرة الاولى من المادة الرابعة من البروتوكول الثاني[٤] في تأييد مفاد الفقرة د من المادة الثالثة والعشرين من معاهدة عام ١٩٠٧[٥]. وعلى هذا الاساس، فالحكم الاسلامي بهذا الشأن قد جاء في الآيات الكريمة التي سبق ان اشرنا اليها والتي تنص بشكل صريح على قبول التصالح مع العدو اذا ابدى رغبة فيه، ومنع قتل العدو بعد الاستسلام وإلقاء السلاح.

ولم يُلاحَظ أو يُنقل انّ المسلمين قتلوا فئةً من اعدائهم بعد استسلامهم. ويُعدّ نمط سلوك الرسول ﷺ مع اهل مكة بعد فتحها، من أروع النماذج في السلوك الانساني. فقد اطلقهم الرسول كافة حتّى اخذ التاريخ الاسلامي يعبّر

---

(١) الشافعي، الأُم، ج ٧، ص ٢٢٤ (ط بولاق)، ص ٢٤١ (ط. بيروت).

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٢ (ط بولاق)، ص ٣٥٥ (ط. بيروت).

(٣) راجع الهامش رقم ١ في الصفحة ٣١.

(٤) البروتوكول الثاني، ١٩٧٧، راجع الهامش الخاص بالبروتوكول الاول.

(٥) معاهدة لاهاي.

عنهم بـ«الطلقاء»، أي اولئك الذين كانوا على حالة الشرك حتّى فتح مكة، ثم حررهم الرسول ﷺ بعد الفتح.

وربما يطرح البعض المصير الذي آلت اليه قبيلة بني قريظة، غير انّ الوقوف على حقيقة هؤلاء، يدحض كل شائعة بهذا الصدد.

ونحن نعلم انّ الرسول ﷺ قد أناط ببني قريظة في غزوة الخندق مهمة حفظ مؤخرة المسلمين، كما نعلم انّ الوضع الذي كان عليه الجيش الاسلامي آنذاك وضع حساس للغاية بحيث دفع بالرسول ﷺ ان يقترح على قبيلة بني عطفان القتال معه في مقابل حصولها على ثلث تمر المدينة. غير انّ يهود بني قريظة انتهزوا ذلك الظرف الحساس فتعاونوا مع المشركين ونقضوا عهدهم مع المسلمين وحملوا عليهم. وحينما كسب المسلمون معركة الخندق، بعث الرسول خلف علي عليه السلام وأمره ان يتقدم براية المسلمين إلى بني قريظة. وحينما وصل علي عليه السلام إلى قلاعهم سمع منهم ما ينال من الرسول ﷺ. وفي صبيحة اليوم التالي تسارعت قبيلة الأوس نحو الرسول ﷺ وقالوا: ان هؤلاء منا وليسوا من قبيلة الخزرج، وطلبوا منه ان يعفو عنهم كما عفا عن بني قينقاع (القبيلة التي حررها الرسول) من قبل. ووافق اليهود في نهاية المطاف ان يحكم فيهم سعد بن معاذ زعيم قبيلة الأوس. فحكم فيهم بما جاء في دينهم، وينص هذا الحكم على قتل الرجال وسبي النساء والذراري ومصادرة الاموال[١].

ومن البديهي انّ هذه الواقعة لا يمكن تفسيرها على انها نوع من القتل الجماعي، وانما تمّ عن حكم انتهت اليه حكمية اقترحوها هم، وصدر وفقاً لأحكام كتابهم[٢]. وهذا ما ينسجم بشكل كامل مع قواعد معاهدة جنيف فيما يتعلق بأسرى الحرب والسجناء. والحكم الذي نُفّذ في بني قريظة لم يكن مطابقاً للاحكام الاسلامية، وانما للاحكام التي وردت في سفر التثنية من

---

(١) ابن هشام، السيرة، ص ٦٨٨ ـ ٦٨٩؛ ابو سيف، ن. م، ص ١٢٤؛ حميد اله، رقم ٢٨٩.

(٢) التوراة، سفر التثنية، الاصحاح ٢٠، الفقرة ١٠ ـ ١٥.

كتابهم.

وهذا السلوك الذي يُنسب إلى الإسلام، هو مبتن في الحقيقة على اساس قوانين العدو المتهوّر. وكيف لا يمكن الإشادة بعمل المسلمين هذا، وقد قال الرسول بعد ما رأى من شدة حرّ ذلك اليوم: «لا تجمعوا عليهم حرّ هذا اليوم وحرّ السلاح، قيّلوهم حتّى يبردوا»[1]؟! هذا فضلاً عن انهم رفضوا ان يقبلوا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حكماً، ونحن نعلم انّ حكم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في جيرانهم بني النضير وبني قينقاع، كان العفو عنهم ومصادرة أموالهم فقط[2].

ومن المناسب ان نشير هنا إلى قصة رواها ابو هريرة ونقلتها مصادر اهل السنة، والتي تنم عن الحكم الاسلامي بهذا الخصوص. قال ابو هريرة:

سمعت رسول اللّه يقول: قرضت نملةٌ نبياً من الانبياء بقرية النمل فاحرقت فاوحى اللّه عز وجل اليه: ان قرضتك نملةٌ اهلكت أُمةً من الامم تسبّح؟[3]

ب ـ أعمال الانتقام

وحول منع اعمال الانتقام، هناك آيات قرآنية حددت أُسس العقوبات: **﴿ليجزي الذين أساؤوا بما عملوا﴾** (السورة ٥٣، الآية ٣١)، **﴿من عمل سيئةً فلا يُجزى إلا مثلها﴾** (السورة ٤٠، الآية ٤٠)، **﴿وجزاء سيئةٍ سيئةٌ مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله... ولمن صبر وغفر انّ ذلك لمن عزم الامور﴾** (السورة ٤٢، الآيات ٤٠ ـ ٤٣)، **﴿الشهر الحرام بالشهر الحرام والحُرُمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أنَّ الله مع المتقين﴾** (السورة ٢، الآية ١٩٤).

---

(١) الواقدي، كتاب المغازي، ص ٥١٤، تحقيق الدكتور مارسون هونس؛ السرخسي، شرح السير الكبير، ج ١، ص ٣٦٧ (ج ٢، ص ٥٩١، ج ٣، ص ١٠٢٩، ط مصر).

(٢) أبدى المحقق الكبير الدكتور السيد جعفر الشهيدي شكوكه في اصل القصة، راجع «تاريخ تحليلي اسلام».

(٣) مسند احمد، ج ٢، ص ٤٠٣.

المفاهيم الواضحة الصريحة لهذه الآيات، تحدد معايير المقابلة بالمثل. وربما يستشف البعض من هذه الآيات أنّ العدو لو لجأ إلى اعمال الانتقام، يحق للمسلمين ايضاً اللجوء إلى هذه الاعمال.

وهذا الفهم قابل للانتقاد من ناحيتين: الاولى انّ اعمال التضييق والانتقام في مفهومها الجديد وطبقاً لمبادئ الحقوق الانسانية الدولية التي نصت عليها المعاهدات، عبارة عن عمل غير مشروع يُفرض قهراً من قبل دولة على دولة اخرى، رداً على عمل لا مشروع قامت به تجاهها. والعمل الانتقامي بالنتيجة، عمل غير مشروع يُلجأ اليه رداً على عمل غير مشروع آخر. ومن البديهي ان القوات الاسلامية التي تعمل وفق الاحكام الاسلامية، لا يمكن أن تلجأ إلى اعمال الانتقام غير المشروعة، والتي تعدّ تبريراً للاعمال التي يقترفها العدو. ولهذا لا يقع هذا النوع من الفهم ضمن دائرة الاحكام الاسلامية.

الثانية، هناك قيود كبيرة في الإسلام على صعيد تطبيق قاعدة المقابلة بالمثل المذكورة اعلاه. أي لا يحق لأي مسلم ان يعمل مثل اعمال العدو المشينة وغير المبررة. وربما يندهش البعض عندما يعلم انّ الإسلام يبقى يعتبر التقوى عملاً من اعمال الخير حتّى حينما تصلصل السيوف ويخطف بريقها الابصار، أي حتّى خلال الفترة التي يُعدّ فيها انتزاع روح الانسان جائزاً، لأنه متى ما كان هناك جواز، لا يجب ان تكون هناك حدود وقيود. غير أنّ كلامنا هذا عن حرب تقوم على اساس التقوى في مجابهة الجريمة والإثم والعدوان. ومن الطبيعي انّ الحرب المقامة دفاعاً عن التقوى، ليس من المنطقي أن يُداس فيها على مبادئ التقوى في ميدان القتال بذريعة مقابلة العدو بالمثل. ومن ذلك ندرك انّ الحرب الاسلامية والقائمة على اسس التقوى، تواجه القيود دائماً. وحتى لو تجاهل العدو المعتدي معايير التقوى وحدودها، فلا يحق للمسلمين تجاوز هذه الحدود ابداً. فلو مثّل العدو ـ على سبيل المثال ـ بأجساد القتلى من المسلمين، فلا يحق للمسلمين ان يفعلوا نفس هذا العمل مع اجساد قتلى العدو، لأنّ الرسول

محمداً ﷺ قال: «إياكم والمثلة بالموتى»[1]. فحينما قتل المشركون الحمزة بن عبد المطلب في معركة أُحد ومثّلوا ببدنه بوحشية، تأثّر الرسول من عملهم كثيراً[2]، لأنّ الحمزة كان عمه، وكان قد أحبّ الرسول اكثر من اقاربه كافة. ومع هذا كله، لم يفكر الرسول ﷺ في أي من المعارك والغزوات التالية بإصدار جواز التمثيل بأجساد قتلى العدو. ورغم أنّ العدو كان يفرض على المسلمين في بعض الاحيان طوق الظمأ بحيث يموت بعضهم من شدة العطش، إلا ان جيش التقوى كان يأبى أن يمارس نفس العمل مع العدو، لأنّ حكم القادر المتعال ينص على وجوب التعامل انسانياً مع الأسرى، ومنع الرسول ﷺ اصحابه من أن يقتلوا أحداً عطشاً[3].

ج ـ عدم احترام الجرحى

تؤكد القوانين الانسانية الدولية على احترام الجرحى والتعامل معهم إنسانياً. ولهذا السبب أُعيرت اهمية كبيرة للمنظمات الطبية. ونشأت وتبلورت على أساس هذا المفهوم، الكثير من مبادئ اتفاقية جنيف لعام ١٩٤٩ والبروتوكولين الملحقين بها حول الجرحى، والمرضى وأصحاب السفن المحطمة، والمنظمات والمؤسسات الطبية. ومن اجل الوقوف على سعة الاهتمام الذي يبديه الإسلام نحو جرحى العدو ومرضاه، يكفي أن ننقل الحدث المتصل بصلاح الدين الأيوبي وريشارد قلب الاسد. فحينما مرض الشخص الاخير،

---

(١) هناك أحاديث عديدة في النهي عن المثلة وردت في «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي»، ج ٦، ص ١٦٩ ـ ١٧٢؛ كذلك: الشافعي، معرفة السنن والآثار، ج ٦، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٩.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٣، ص ٩٥ ـ ٩٧ (تحقيق مصطفى السقاء).

(٣) الزمخشري، الكشاف، دار حلبي للنشر، القاهرة، ١٩٤٨، ج ٣، ص ٣١٠؛ شرح السير الكبير، ج ١، ص ٧٨؛ المبسوط، ج ١٠، ص ٥. وجاء في نهج البلاغة: «لا تهيجوا النساء بأذى وإن شتمن اعراضكم وسببن أُمراءكم، فانهنّ ضعيفات القوى والأنفس والعقول، إن كنا لنؤمر بالكفّ عنهن وانهنّ لمشركات، وإن كان الرجل ليتناول المرأة في الجاهلية بالفِهر أو الهَراوة فـيُعيَّرُ بها وعَقِبُهُ مِن بعده» (صبحي صالح، نهج البلاغة، ص ٣٧٣).

دخل صلاح الدين متنكراً إلى فسطاطه؛ وهو على فراش المرض لمعالجته. ورغم انّ قلب الاسد كان أشرس اعداء صلاح الدين من الصليبيين وأشدهم دمويةً، إلا انه انهمك في مداواته حتّى برئ من مرضه. ويكشف هذا الحدث النقاب عن انّ المسلمين لا يهتمون بأسراهم المرضى والجرحى فحسب، وانما يمتدون بعملهم هذا حتّى إلى فسطاط العدو. وبغض النظر عن دوافع صلاح الدين من عمله هذا، إلا انه لا يمكن ان يَقدِم عليه إذا كان مغايراً للتعاليم الاسلامية.

وانطلاقاً من ذلك، لا اعتقد انني اجازف في كلامي لو قلت انّ أي عمل غير مشروع موجّه ضد الجرحى وكافة الافراد الذين يقعون تحت حماية المعاهدات الدولية، عمل مخالف للاسلام.

د ـ قطع الماء والغذاء

ونريد به حرمان المواطنين من الطعام والماء لاجبارهم على ترك بيوتهم. والإسلام قد منع حتّى من قتل الحيوانات عدا في حالة ضرورة سدّ الجوع[1]. ومَنَعَ قتل الحيوانات حرقاً للحيلولة دون هبوط قيمتها الاقتصادية. ونهى الرسول ﷺ عن قتل أي حيوان غنمه المسلمون، ما لم يكن ذلك لضرورة عسكرية أو في الحالات التي يؤدي وجوده إلى دعم قوة العدو العسكرية[2]. ولا يحق للمسلم المتجه نحو القتال ان يحصل على غذائه بالقوة، ما لم يعجز عن الحصول عليه بالشراء أو حين امتناع الناس عن بيعه له. وحينما يسمح الإسلام بقطع الماء عن العدو، أو تلويثه بالدم أو السم أو القاذورات، انما يستهدف المقاتلين لا المدنيين. هذا فضلاً عن أن اللجوء الى مثل هذه الاعمال محدود

---

(١) المغني، ج ٨، ص ٥٤١؛ المحلى، ج ٧، ص ٣٤٣، وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٦٩.

(٢) نفس المصدر.

للغاية، وفي حالات الاضطرار والضرورة فقط.

وحينما يغادر المسلمون محلاً ما ويتركون شيئاً من الطعام هناك، فلا يحق لهم حرقه، ما لم يعمل بقاؤه على تعزيز قوة العدو. وهذا يؤكد على انّ المسلمين غير مجازين باتلاف الطعام إلا عند الضرورة. في العام الهجري السادس عزم ثمامة رئيس قبيلة يمامة على منع دخول الغلال إلى مكة التي كان اهلها بحاجة ماسة اليها. وكان يهدف من وراء عمله هذا إجبار المكيين على اعتناق الإسلام. وحينما واجه مكة خطر المجاعة، طلب أهلها رفع الحصار عنها، فكتب الرسول ﷺ إلى ثمامة طالباً منه رفع الحصار[١]. وحتى خلال ذروة الصراع مع المكيين، وصل إلى الرسول بعض التمر الذي دفع من اجله مالاً كثيراً، فأمر بحمله إلى مكة[٢]. ونحن نعلم انّ المكيين كانوا في حرب مع الرسول ﷺ منذ أن هاجر منها، ورغم ذلك، كان امره في منع تهديم مكة وتدميرها ـ والذي سنشير اليه لاحقاً ـ مؤيداً لكل ما ذكرناه من قبل.

هـ ـ تدمير المباني والاشجار

نتناول هنا التزام المقاتل المسلم ازاء أموال العدو. ويمكن القول باقتضاب انّ الالتزام المبدئي يُملي التميز بين الاهداف العسكرية وبين ممتلكات المدنيين التي لا يجب ان تكون عرضة للتدمير. ولأبي بكر أوامر بهذا الشأن تدعو إلى منع التدمير والتخريب. وكان لا بد له من العمل بمبدأ الرسول لأنّه كان صاحبه في غاره.

ويعتقد بعض الفقهاء بجواز هدم الأبنية وقطع الاشجار، مستندين في ذلك الى نص قرآني يقول: ﴿ما قطعتم من لينةٍ أو تركتموها قائمةً على أُصولها فبإذن الله﴾ (السورة ٥٩، الآية ٥).

---

(١) ابن الاثير، ج ١، ص ٢٤٧.

(٢) السرخسي، المبسوط، ج ١، ص ٦٩.

ويفسر هؤلاء الفقهاء الـ«لينة» في الآية بـالنخلة. ويـعتمدون ايـضاً عـلى الحدث التالي في تعزيز رأيهم اعلاه: حينما امر الرسـول ﷺ بهـدم بـيوت قبيلة بني النضير، هناك رواية تقول انه ﷺ أمر ايضاً بحرق قصر مالك بن عوف الزعيم العسكري للطائف، وتقويض قلاع ثـقيف بـالمنجنيق، وحـرق اشجار بساتينهم.

ورغم هذا، فالذي يُستشف من ظواهر الآيات والروايات اعلاه هو عدم وجود جواز مطلق بالتدمير والهدم. إذ ليس مقصود الآيـة القـرآنـية اعـلاه اشجار النخيل وانما التمر الموجود في عذوقها، ولهذا فقطع التمر لا يـعني قـطع الاشجار. وهناك رأي لأبي زهرة حول هدم بيوت قبيلة بني النضير يقول:

«علة هدم هذه البيوت هو انهم اتخذوا منها قلاعاً وملجأ لهم. ولما كـانوا ينطلقون منها لإيذاء جند الإسلام، أوجبت الضرورة هدم هذه البيوت كـي يظل المسلمون بمنأى عن أذاهم. والحقيقة انّ اصحاب رسول الله ﷺ قد قاموا بما كان من الضروري القيام به. وحينما ادرك اليهود انّ عليهم ان يسلموا بيوتهم للمسلمين وينزحوا منها، لجأوا إلى هدم بيوتهم وتدميرها»[1].

وتشير الآية الكريمة إلى هذا الحدث بشكل صريح، وتنبئ عن ان تخـريب تلك البيوت لم يكن من عمل المسلمين وحدهم، وانما قام به اليهود ايضاً. فهي تـقول: ﴿يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين﴾ (السـورة ٥٩، الآيـة ٢). رغم انّ مهاجمة القلاع والحصون، يُـعدّ عـملاً مجـازاً لأنهـا مـلجأ المحـاربين والمشاكسين، وتخريبها بمثابة إضعاف للعدو. ورغم انّ تهديداً بـقطع اشـجار بساتين الطائف قد وقع، لأنّ ثمارها كانت تُستخدم لصنع الخـمر، غير انـه لم يُنَفَّذ، وأُريد به حث العدو على الاستسلام من جهة، وحقن الدماء من جهة اخرى. ولا بد من ان نضيف إلى ما ذكرناه اعلاه هو انّ غلاماً لأحد اليهود يدعى «الاسود» سلّم نفسه إلى المسلمين في غزوة خيبر ومعه بـعض اغـنام

---

(١) yamani , ibid.

سيده، فأمره النبي أن يُطلقها نحو صاحبها وقال له: «إضرب في وجوهها فانها سترجع إلى ربّها»[١].

الطبقات الخاصة المحمية

أ ـ النساء والصبية

يجمع الفقهاء المسلمون على صيانة النساء والصبية من التحرش ومنع قتلهم[٢]. ويستند هؤلاء الفقهاء في فتاواهم على النصوص المنقولة عن الرسول وعمله وعمل الخلفاء، مثل الاقوال التالية:

قال الرسول ﷺ: «لا تقتلوا امرأةً ولا وليداً». وكذلك نُقِل عن ابن عمر انّ امرأةً شوهدت بين القتلى في إحدى الحروب، فنهى الرسول ﷺ عن قتل النساء والاطفال[٣]. ونُقلت رواية اخرى بهذا المضمون تفيد ان الرسول ﷺ مرّ بجسد امرأة قتيلة في يوم معركة حنين، فقال: ألم أنهكم عن فعل هذا؟ فأجابه رجل انّ هذه المرأة كانت تلاحقني وتريد قتلي فقتلتها، فصمت الرسول[٤]، ثم امر بدفنها[٥]. ونقل ابن الربيع انّ الرسول امر شخصاً في حرب كان خالد يقودها ان يذهب اليه ويقول له ان لا يقتل الاطفال والنساء[٦]. ونُقل بطرق مختلفة ان الرسول حينما كان يبعث بجماعة إلى الحرب كان يقول لهم قبل انطلاقهم: أُمضوا بسم الله وبعونه، واحذروا ان تقتلوا لهم

---

(١) المصدر السابق.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣، ص ٣١٠؛ مختصر ابن الحاجب، ص ٤٦؛ حلية العلماء، ص ٤٤٩، الافصاح عن معاني الصحاح، ص ٣٧٧؛ الاحكام السلطانية للماوردي، ص ٣٩، الاحكام السلطانية لابن ابي يعلى، ص ٢٧؛ الروضة البهية، ج ١، ص ٢٢٠؛ المختصر النافع للحلي، ص ١١٢.

(٣) القسطلاني، ج ٥، ص ١٤٢؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٠١.

(٤) مجمع الزوائد، ج ٥، ص ١٤٢؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٠١.

(٥) المصنف للصنعاني، ج ٥، ص ٢٠٢، من إصدارات المجلس العلمي.

(٦) منتخب كنز العمال عن مسند احمد، ج ٢، ص ٣١٩؛ نيل الاوطار، ج ٧، ص ٢٤٦.

امرأة أو طفلاً[١].

وعمل الخلفاء بهذه السنة ايضاً، فأوصى ابو بكر احد قادة جيشه عند مضيه إلى القتال: «إني موصيك بعشر: لا تقتلنّ امرأةً، ولا صبياً، ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعنّ شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاةً، ولا بعيراً إلا بأكله، ولا تحرقن نخلاً، ولا تفرقنه، ولا تغال ولا تجبن»[٢]. وعمل عمر وعثمان وعمر بن عبد العزيز بهذا الاسلوب ايضاً[٣].

ويرى العديد من المفسرين انّ قتل النساء والاطفال، من مصاديق «الاعتداء» الذي أشارت اليه الآية: ﴿**ولا تعتدوا انّ الله لا يحب المعتدين**﴾[٤] وقال ابن عباس ومجاهد ايضاً انّ النهي عن الاعتداء في هذه الآية بمعنى النهي عن قتل النساء والاطفال[٥]. وللراوندي رأي كهذا ايضاً[٦].

وكل ما اشرنا اليه ينطبق على النساء والاطفال إذا كانوا غير مشتركين في قتال المسلمين ولا قائمين بدور المساعد في الحرب. اما اذا كانوا جزءاً من المقاتلين، فقتلهم مجاز بنظر اكثر الفقهاء[٧]، لأنّ المنع من قتلهم، لعدم اشتراكهم في القتال، أما اذا ما بادروا إلى القتال جاز حينئذ قتلهم. وهذا ما حدث في الحرب مع بني قريظة، فحينما صوبت امرأة منهم رمحاً نحو محمد بن سلمة، امر

---

(١) سنن أبي داود، ج ٣، ص ٥٢؛ مصابيح السنة، البغوي، ط القاهرة، ج ٢، ص ٨٨؛ تهذيب الاحكام للشيخ الطوسي، ج ٦، ص ١٣٨، ط دار المعارف بيروت.

(٢) شرح الزرقاني على الموطأ، ج ٢٢، ص ٢٩٥؛ المنتق حاشية على الموطأ، ج ٣، ص ١٦٧؛ سنن البيهقي، ج ٩، ص ٨٥ و٨٩؛ نيل الأوطار، ج ٧، ص ٢٤٩.

(٣) العقد الفريد، ج ١، ص ١٥١ فما بعد.

(٤) الميزان، الطباطبائي، ج ٢، ص ٦٢، ط بيروت؛ في ظلال القرآن، سيد قطب، ج ١، ص ١٨٨، ط بيروت.

(٥) مجمع البيان، الطبرسي، ج ١، ص ٢٨٥، ط طهران.

(٦) فقه القرآن، ص ١١٩.

(٧) شرح مسلم، ج ١٢، ص ٤٨.

النبي بقتلها[١].

ويتفق بعض فقهاء الإمامية مع سائر الفقهاء بهذا الشأن ومنهم ابو الصلاح في كتاب الكافي،[٢] ويجوزون قتل النساء والاطفال فيما لو شاركوا في القتال. غير ان اكثر فقهاء الامامية يرون انّ قتلهم ممنوع مطلقاً، حتّى لو ساهموا في القتال. ويرى المحقق الحلي انه لا يجوز مطلقاً قتل النساء والصبيان وإن ساعدوا في الحرب[٣].

ويعتقد الشيخ الطوسي بعدم جواز قتل النساء حتّى ولو ساعدن ازواجهن على قتال المسلمين، عدا في حالة الاضطرار[٤]. ويتفق ابن ادريس مع الشيخ الطوسي في هذا الرأي ايضاً[٥]. ويريد الشيخ الطوسي بالاضطرار الحالات النادرة مثل التترس بالنساء، وسنبحث هذا الموضوع فيما بعد. والأبعد من ذلك ما نقله الشيخ محمد حسن النجفي عن العلامة انه قال في كتاب «منتهى المطلب»: عدم جواز قتل النساء والصبيان، أمر أجمع عليه كافة الفقهاء، لا سيما النساء مع الضرورة[٦]. إلا اننا لم نجد هذا الرأي في كتاب «منتهى المطلب».

تعريف الصبي: الصبي من وجهة نظر فقهاء الإسلام، ذلك الذي لم يبلغ سن البلوغ الشرعي. والبلوغ الشرعي في الفقه الاسلامي يتحدد بالرشد الطبيعي أو باتمام الخامسة عشر[٧].

ب ـ الشيوخ

ويُعدّ الشيوخ جزءاً من الفئات المحمية. ويقسّم العلامة الحلي، وهو من

---

(١) آثار الحرب، ص ٤٧٣.

(٢) الينابيع الفقهية، ص ٣٧.

(٣) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٣١٢، ط بيروت.

(٤) المبسوط، الشيخ الطوسي، ج ٢، ص ١٣، ط طهران.

(٥) الينابيع الفقهية، ص ١٦٧.

(٦) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧١.

(٧) النظرية العامة، المحمصاني، ج ٢، ص ٣٤٦.

فقهاء الامامية، الشيوخ إلى اربعة:

١ ـ من لهم رأي وقتال.

٢ ـ من لا رأي لهم وفيهم قتال.

٣ ـ من لهم رأي وليس فيهم قتال.

٤ ـ من لا رأي لهم ولا قتال.

ويرى هذا الفقيه جواز قتل الشيخ اذا كان ذا قتال أو اذا كان له رأي في القتال، ولا يرى جواز قتل الشيخ من القسم الرابع أي الذي لا رأي له ولا قتال. ويستند في ذلك على تقرير الرسول ﷺ في يوم خيبر. لأنّ دريد بن الصمة ـ وكانت له معرفة بالحرب ـ قتله المسلمون يوم خيبر وله مائة وخمسون سنة، فلم ينكر عليهم النبي ﷺ ذلك. اما رأيه في الحالة الرابعة فيعتمد على الاحاديث المنقولة عن الرسول ﷺ بطرق مختلفة، ومنها انه عندما كان يبعث سراياه للحرب كان يوصيهم ببعض الوصايا ومنها «لا تقتلوا شيخاً فانياً»[١]. وضمن تأييد الشيخ محمد حسن النجفي لرأي العلامة الحلي، يعتقد انّ فقهاء الامامية يجمعون على هذا الرأي[٢]. ويشترك ابو حنيفة، ومالك، والثوري، وليث، والاوزاعي في حكم الحالة الرابعة مع فقهاء الامامية. وليس بين الفقهاء من يرى جواز قتلهم حتّى في هذه الحالة سوى احمد بن حنبل وأبي اسحق[٣]. وفضلاً عن الاحاديث السابقة، يُعدّ شيوخ المجموعة الرابعة من مصاديق غير المقاتلين الذين لا يجوز قتلهم طبقاً للحكم المستشف من الآية: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾[٤]. كما ان عدم جواز قتل الشيوخ، هو احدَ الوصايا العشر التي وصّى بها ابو بكر جنوده حينما بعثهم

---

(١) سنن أبي داود، ٣، ص ٥٢؛ وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٣؛ منتهى المطلب، ج ٢، ص ٩١١.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٩٠.

للحرب: «لا تقتلن كبيراً هرماً»[١]. وسار باقي الخلفاء على هذا النهج ايضاً.

ج ـ المقعدون والمجانين والمرضى وغيرهم

يرى الكثيرون وجوب حماية هؤلاء ايضاً، لانهم لا يعدون جزءاً من المقاتلين أو العسكريين نظراً للضعف الجسمي الذي هم عليه، مما يعني شمولهم بالحكم العام الذي لا يجيز قتل غير المقاتلين، هذا اولاً، ولوجود العديد من النصوص فيهم ثانياً، كحديث الامام الصادق الذي ألحق المقعد والاعمى بالاطفال والنساء، واشار إلى انّ هؤلاء قد رُفعت عنهم الجزية ايضاً، ولو انها كانت واجبة عليهم وامتنعوا عن تأديتها لما جاز قتلهم، ومن اجل ذلك رُفعت عنهم[٢]. ويُفهم من قول الامام الصادق عليه السلام، عدم جواز قتلهم. وألحق فقهاء الشافعية كالامامية، المجانين بالاطفال ايضاً[٣]. إلا انّهم لا يرون حماية الشيوخ. ويرى بعض الفقهاء جواز قتلهم بسبب بعض النصوص المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتي تحمل مضمون: «اقتلوا شيوخ المشركين»[٤]، غير انّ معارضي هذا الرأي يشككون في سند الحديث اولاً، ويفسرون «الشيوخ» بالرؤساء والكبار ثانياً، لأن كلمة الشيخ تعني في العربية كبير ورئيس القبيلة ايضاً، ومستعملة كثيراً بهذا المعنى[٥].

د ـ التجار والفلاحون

يرى الاوزاعي وابن حنبل وجوب حماية التجار والفلاحين في زمن

---

(١) سنن البيهقي، ج ٥، ص ٨٥.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٣) المحلّى: ٧، ص ٢٩٧؛ الام، ٤، ص ١٥٧ ـ ١٩٧ فما بعد؛ الروضة ٢، ص ١١٥.

(٤) الجامع للترمذي، ج ٢، ص ١٣٩.

(٥) سبل السلام، ج ٤، ص ٥٠.

الحرب[1]، لكن لا يعرف هل كان لديهما دليل خاص يستندان اليه، أو انّ رأيهما يقوم على أساس حماية غير المحاربين بشكل عام. ومن المرجّح انّ رأيهما مستمد من وصية الخليفة الثاني عمر بن الخطاب الشهيرة التي قال فيها: «ولا تغلوا ولا تندروا ولا تقتلوا وليداً واتقوا الله في الفلاحين»[2].

هـ ـ العابرون غير العسكريين

يرى الفقيه الإمامي المحقق الحلي إمكانية منع عبور المارة والتردد في المنطقة العسكرية[3]. ويجيز العلامة الحلي للقائد العسكري الداخل إلى جبهة العدو ان يحاصر هذا العدو ويمنع كل نوع من انواع المرور والعبور، على اعتبار أن هذا العمل من موارد الضرورة[4]. وقال الشيخ الطوسي ايضاً حينما يهبط قائد الجيش في جبهة العدو، فبامكانه محاصرته ومنع دخول وخروج العابرين[5]. ونفهم من استدلالات الفقهاء فيما سبق انّ منع عبور العابرين والمارة يستند إلى الضرورة، كأن يكون هناك احتمال بقيام هؤلاء بأعمال تجسسية لصالح العدو. وفي غير هذه الصورة، أي في حالة عدم وجود مثل هذه الاحتمالات، لا يوجد هناك مسوغ شرعي يمنع عبورهم. كما نفهم ايضاً عدم جواز اتخاذ أية اجراءات اخرى ـ غير منع العبور ـ بحق المارين في المناطق الحربية. وانطلاقاً من ذلك واستناداً إلى المبدأ الاول، يمكن القول بحماية العابرين وصونهم ايضاً.

و ـ ائمة الدين

يعبّر الفقه عن هؤلاء بـ«رجال الدين». وهناك اربعة أديان فقط معترف بها

---

(١) صبحي المحمصاني، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، ص ٢٤١.

(٢) المغني، ج ١٠، ص ٥٤٢؛ بداية المجتهد، ص ٣٠٤.

(٣) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٣١١.

(٤) تذكرة الفقهاء، كتاب الجهاد.

(٥) المبسوط، ج ٢، ص ١١.

من وجهة نظر فقهاء الإسلام وهي: المسيحية، واليهودية، والمجوسية، والصابئية، ولا يُعترف بباقي الاديان[1]. وعدم الاعتراف بسائر الأديان يأتي من النظر اليها كمظاهر للشرك. وثلاثة من هذه الأديان يُسمى أصحابها بأهل الكتاب، أي اولئك الذين لديهم نبي مبعوث من قبل الله تعالى، ولديهم كتاب يجمع كافة الأوامر التي اوحيت إلى هذا النبي لهداية الناس. ويرى فقهاء المسلمين ان كتاب اليهود هو التوراة، والمسيحيين هو الانجيل، ولا يقطعون بوجود كتاب سماوي للمجوسية، ويبدون شكوكاً في الكتاب المقدس لهذه الديانة والمسمى «افستا». اما الديانة الصابئية، فانها يُنظر اليها كدين سماوي نظراً للنصوص القرآنية بهذا الشأن، ولكن ليس واضحاً ماذا يريد القرآن بالصابئة، وما هي عقائدهم ايام نزول القرآن.

تعريف الإمام الديني

الإمام الديني من وجهة نظر العرف الديني الشائع هو شخص يُعرف عند افراد المجتمع كمتصدر للمراسم والطقوس الدينية. غير انّ القرآن عبر عن ائمة النصارى بالرهبان والقساوسة: ﴿ولتجدنّ أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنّ منهم قسيسين ورهباناً وانهم لا يستكبرون﴾[2]. وهناك اختلاف في المتون الفقهية حول رجال الدين، أي الرهبان والقساوسة، ولكن يبدو أن بالإمكان إرجاع كافة الآراء إلى رأي واحد. وسنشير باختصار إلى بعض هذه الآراء، ثم نطرح رأينا.

يرى الدكتور صبحي المحمصاني انّ الرهبان هم سكنة الصوامع والأديرة وسائر ائمة الدين الذين اعتزلوا الناس وانبروا للعبادة، والمصانون من كل

---

(١) الخوئي، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦١؛ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، كتاب الجهاد، ص ١٢٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ٨٥.

إعتداء[1]. ويرى ايضاً انّ هذا النوع من التعامل دليل على التسامح الاسلامي وانّ الدين الاسلامي لم يقسُ على الاديان الاخرى، وانما كان يحترم معابدها ورجال دينها[2]. ويستند هذا الرأي إلى عمل الخليفة الاول ابي بكر الذي خاطب قائد جيشه يزيد بن ابي سفيان حينما بعثه للشامات: «انك ستلق اقواماً زعموا انهم قد فرغوا انفسهم لله في الصوامع، فذرهم وما فرغوا له انفسهم»[3]. فخليفة المسلمين لم يمنع قتل ائمة الدين فحسب، وانما أوصى بحمايتهم من كل تحرش وإهانة، لأنهم يعبدون الله. وسار على نهج الخليفة الاول اكثر من تلاه من الخلفاء[4]. وأشار القرآن الكريم إلى إحترام معابد سائر الاديان بقوله: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهُدِّمت صوامع وبِيَع وصلوات ومساجدُ يُذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرنّ الله من ينصره إنّ الله لقوي عزيز**﴾[5].

ونستنبط من هذه الآية عدم وجود فرق أو تفاوت من حيث الاحترام بين المسجد الذي هو معبد المسلمين وبين معابد الاديان الاخرى. وللقرآن ـ فضلاً عن ذلك ـ تعامل ودي اكبر ازاء علماء الدين المسيحي[6].

وبالمقابل نُقِل عن ابي حنيفة تجويزه قتل الرهبان اذا كان فتح بلاد العدو يتوقف على قتلهم[7].

ويرى الشيباني أنْ لا تثريب من قتل القساوسة وخدمة الكنيسة والسياح الذين يختلطون مع الناس، لأنهم من ضمن اولئك الذين يعدون في زمرة

---

(١) القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، ص ٢٤٠.

(٢) نفس المصدر.

(٣) السير الكبير، ج ١، ص ٢٩ ـ ٥٥.

(٤) المحمصاني، نفس المصدر.

(٥) سورة الحج، الآية ٤٠.

(٦) الآية ٨٢ من سورة المائدة.

(٧) الطبري، كتاب الجهاد وكتاب الجزية، الطبري، ص ١٧٩، ليدن ـ بريل، ١٩٣٢.

المقاتلين من خلال نفوذهم المعنوي، أو التدخل شخصياً عند الإمكان[١].

ويرى العلامة الحلي ـ وهو فقيه إمامي ـ في كتاب قواعد الأحكام انّ الراهب يستحق القتل في ميدان القتال، في حين يرى في كتابه الآخر «تحرير الأحكام» انّ الرهبان واصحاب الصوامع يمكن قتلهم اذا كان لديهم رأي وقابلية على الحرب (سواء كانوا في ميدان الحرب أو في الصومعة والكنيسة)، وورد في كتاب تذكرة الفقهاء مثل ذلك ايضاً[٢].

ويقول العلامة الحلي أن الشيخ الطوسي يقول بأنّ اهل الصوامع والرهبان يُقتلون إلا من كان شيخاً فانياً أو اعمى. ويطرح العلامة الحلي رأياً آخر يقول لا يقتل منهم راهب ولا صاحب صومعة لأنه حبس نفسه إلا أن يكون أحد منهم قتل أحداً من المسلمين. ويعلّق العلامة على هذين الرأيين قائلاً: «والأقرب ما اختاره الشيخ»[٣]. وبعد ان نقل صاحب الجواهر رأي الشيخ الطوسي والعلامة الحلي، اورد رأي كتاب «منتهى الآمال» الذي يقول «الرهبان وأصحاب الصوامع يقتلون إن كانوا شيوخاً لهم قوة أو رأي إلا من كان شيخاً فانياً لعموم الأدلة التي تستثني مثل هؤلاء»[٤]. ويقول صاحب الجواهر ايضاً انّ الشيخ الطوسي يرى انّ اولئك الذين يقولون بعدم قتل القسيسين والرهبان يستندون إلى خبر مسعدة بن صدقة الذي نقل عن الامام الصادق قوله: «إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله عز وجل في خاصة نفسه ثم في اصحابه عامة، ثم يقول: اغز بسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً ولا متبتلاً في شاهق»[٥]. غير ان الشيخ الطوسي قال في رفض رأيهم، انّ خبر مسعدة غير

---

(١) الشيباني، السير الكبير، ج ٤، ص ١٤٣.

(٢) نقلاً عن جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٦.

(٣) مختلف الشيعة، كتاب الجهاد، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٤) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٦.

(٥) وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٣، الحديث ٣.

جامع لشرائط الحجية، والأقوى العمل بالعموم، كقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾[1].

نقد ودراسة

من خلال انعام النظر في المتون الفقهية الاسلامية ودراسة الإسنادات والأدلة المقدمة من قبلهم حول حماية ائمة الدين، يبدو:

١ ـ استدلال الشيخ الطوسي بآية ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾، لا يمكن أن يكون دليلاً على عدم حماية ائمة الدين، لأنّ هذه الآية تتعلق بالمشركين، ولا صلة لها بالمؤمنين. فالأديان الالهية معتبرة في القرآن بشكل صريح بتأكيد الآية التالية: ﴿إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[2].

٢ ـ يُستشف من مجموع الأدلة والمتون الاسلامية انّ الرهبان واهل الصوامع الذين اعتزلوا الناس وانصرفوا إلى الاعمال العبادية، في مأمن من الاعتداء أثناء الحرب، وينبع هذا الامن والحماية لا عن انّ الحقوق الاسلامية تقول باحترام خاص لأئمة الأديان كما يفهم المحمصاني[3]، وانما لأنّ الإسلام لا يعدّهم افراداً عسكريين نظراً لانزوائهم وعدم تدخلهم في الشؤون الاجتماعية والسياسية وابتعادهم الكامل عن الحرب والصراع المسلح وعدم قتالهم مع المسلمين. والواضح انّ هناك تبايناً كبيراً بين الفهمين، لأنّ الرأي الذي يراه المحمصاني هو وجوب حصانة وحماية كافة علماء وأئمة الأديان اينما كانوا، سواء في الدير والصومعة والكنيسة أو بين الناس وخلال انهماكهم بالشؤون الدعائية والنشاطات الدينية، في حين لا نجد احداً من فقهاء الإسلام يقول بحصانة

---

(١) السورة ٩، الآية ٥.

(٢) السورة ٥، الآية ٦٩.

(٣) القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، ص ٢٤٠.

رجال الدين النشطين المتحركين حتّى بين اولئك الذين يـرون حمـاية رجـال الدين داخل الكنيسة.

والشيباني الذي يرى قتل القساوسة وخدام الكنيسة اذا خـالطوا النـاس وعاشروهم، لا يرى ان يتعرض لهم احد اذا لم يخالطوا الناس[1]. وهذا يكشف عن ان معيار الفقهاء في موقفهم من أرباب الكنائس هو انعزالهم وانزواؤهـم. ولهذا انبرى بعض الفقهاء ومن خلال فهم هذه النقطة إلى جعل الحكم دائـراً مدار وجود العلة، أي الانزواء. ونقل الاوزاعي عن مالك انه يرى عدم جواز قتل وأسر اولئك الذين ليسوا في الصوامع، لكنهم اختاروا الاعتزال في بيوتهم كرهبان الأديرة[2].

٣ ـ وانطلاقاً من كل ما سبق تبدو دائرة حـصانة رجـال وائمـة الأديـان الاخرى من وجهة نظر الفقه الاسلامي، أضيق مما هـي عـليه في اتـفاقيات جنيف الاربع والبروتوكولات الملحقة بها، لأن الحقوق الاسلامية تفترض أن يعيش رجال الدين في الأديرة والصوامع بعيداً عن النـاس، في حـين تـتسع الدائرة في هذه الاتفاقيات والبروتوكولات لتشمل رجال الدين الذين يمارسون تعليم القضايا الدينية في المعسكرات بشكل رسمي، ويقيمون المراسم والطقوس الدينية.

الاستثناءات

أ ـ التترس (إساءة استخدام حصانة المدنيين)

من الأساليب التي من الممكن ان يلجأ اليها العدو خلال الحرب، هي إساءة استخدام المحميين والمشمولين بالحصانة خلال الحرب. فقد يجعل العـدو مـن هؤلاء درعاً يتدرع به اتقاءً لخطر الهزيمة أو التهيؤ لظروف أفضل. والسـؤال

---

(١) الشيباني، السير الكبير، ج ٤، ص ١٤٣.

(٢) الطبري، كتاب الجهاد وكتاب الجزية واحكام المحاربين من كـتاب اخـتلاف الفـقهاء، ص ١٧٩، ليدن ـ بريل ١٩٣٣.

الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يجب الاستسلام للعدو في حالة التترس من اجل المحافظة على أرواح مثل هؤلاء الأشخاص الذين تشملهم قوانين الحصانة الاسلامية في الحالات العادية، أم انّ الضرورة تجيز استهداف هؤلاء في حالة التترس بهم؟

وانبرى الحقوقيون الاسلاميون للاجابة على هذا السؤال بتعابير مختلفة. فالمحقق الحلي يقول:

«لو تترسوا بالنساء أو الصبيان منهم كف عنهم إلا في حال التحام الحرب، وكذا لو تترسوا بالأسارى من المسلمين وان قُتل الاسير اذا لم يكن جهادهم إلا كذلك»[1].

ويرى العلامة الحلي أن العدو لو تترس بالنساء والاطفال أو بالمسلمين، يمكن استهداف هؤلاء اذا كانت الحرب ملتحمة[2]، في حين يرى ابن براج جواز استهداف العدو المتترس اذا كانت نائرة الحرب قائمة، ولا يُستهدف في هذه الحالة الاطفال الذين تترس بهم العدو، بل العدو الواقع خلف هؤلاء الاطفال. ولو قُتِل الاطفال في مثل هذه الحالة، لا يُعدّ القاتل مجرماً لأن عمله هذا كان بفعل الضرورة. ومن البديهي انّ نائرة القتال اذا كانت خامدة، لا يمكن استهداف اولئك الاطفال أبداً[3].

ويذهب ابن ادريس ايضاً إلى انّ العدو لو تترس بالاطفال في حال التحام الحرب، يمكن فتح النار نحو جبهة العدو، شريطة عدم استهداف هؤلاء الاطفال، بل العسكريين الواقعين خلفهم. ويجري هذا الحكم ايضاً على الأسرى المسلمين والنساء الذين يتترس بهم العدو[4]. ويرى يحيى بن سعيد ايضاً أن يُستهدف العدو فقط في حالة تترسه بالأسرى المسلمين أو

(١) يراجع شرائع الإسلام، كتاب الجهاد، ج ٢، ص ٣١٢.

(٢) يراجع الينابيع الفقهية، كتاب الجهاد، ص ٢٤٧.

(٣) المصدر السابق، كتاب الجهاد، ص ٨٧.

(٤) السرائر، ص ١٦٨.

الاطفال[1]. أما مؤلف كتاب «آثار الحرب في الفقه الاسلامي» وحين نقده لآراء مالك والاوزاعي القائلة بعدم جواز قتل النساء والاطفال حتّى في حال التترس، قال ان هذا الرأي صحيح حينما يتخذ العدو من هؤلاء درعاً للدفاع عن نفسه، أما اذا كان يبيّت بواسطتهم لشن هجوم على المسلمين، فلا بد أن يكون قتلهم مجازاً، لأنّ المصلحة تقتضي ذلك[2].

ويستند بعض الفقهاء في حكم جواز قتل التُّرس، بفعل الرسول ﷺ في حرب الطائف، لأنه رمى أهل الطائف بالمنجنيق وفيهم النساء والصبيان[3].

ومن الضروري ان نذكر:

لا بد وأن ننظر إلى سلوك الرسول الاكرم في هذه الحرب كحدث احادي غير متكرر، ولم يكن هناك طريق آخر غير هذا السلوك للوصول إلى العدو، فكانت المصلحة هي التي أملت على الرسول ﷺ أن يلاحقه بهذا الاسلوب. من هنا تدفعنا كافة الأدلة العامة التي تفيد بعدم جواز قتل النساء والاطفال وغيرهم نحو اللجوء إلى الطرق التي لا تشكل خطراً على حياتهم. ومن هنا لا يجوز ان يكون الاختيار الاول، اتباع الطرق التي تؤدي إلى مقتل غير العسكريين، وليس بعيداً ان يكون ذلك من مصاديق «الاعتداء» الذي نهى عنه القرآن الكريم[4].

تترس العدو بالأسرى المسلمين

يرى فقهاء الحنفية جواز رمي الأسرى المسلمين أو المدنيين المسلمين أو تجارهم وسيّاحهم اذا ما اتخذ العدو منهم تُرساً للحفاظ على نفسه، لأنّ هذا العمل من وجهة نظرهم بمثابة تحمل الضرر الخاص لدرء الضرر العام. وليس

---

(١) الجامع للشرائع، ص ٢٣٥.

(٢) آثار الحرب في الفقه الاسلامي، وهبة الزحيلي، ص ٤٩٨، إصدار المكتبة الحديثة، دمشق.

(٣) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٠؛ المحمصاني، ن.م، ص ٢٤٢.

(٤) ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾ سورة البقرة، الآية ١٩٠.

هناك ريب في انّ درء الضرر العام ـ أي الدفاع عن البلد الاسلامي ـ يرجح على تحمل الضرر الخاص ـ أي مقتل الاسرى المسلمين ـ[١]. كذلك اذا كان الاسرى المسلمون وصبيانهم في قلعة العدو أو وضعوا داخل معداتهم الحربية، فقال اكثر الفقهاء إذا كان النصر متوقفاً على قتلهم، جاز الحرق والغرق أو الرمي بالمنجنيق[٢]. وتقوم هذه الفتاوى في الفقه الحنفي على قاعدتي «الاستحسان» و«المصلحة العامة»، وفي الفقه المالكي على قاعدة «المصالح المرسلة»[٣]، وفي الفقه الإمامي على قاعدة «التزاحم» في اصول الفقه والحديث النبوي القائل «رفع ما استكرهوا عليه»[٤].

ب ـ تكشّف المرأة في ميدان القتال

خلال حديثنا عن حقوق النساء والاطفال، اشرنا إلى الاهمية البالغة التي توليها الحقوق الاسلامية نحو هؤلاء. أما هنا فيمكن ان يُطرح السؤال التالي: اذا ما حاولت المرأة إثارة جند الإسلام اعتماداً على ما لديها من خصوصيات نسائية، فما هو الموقف ازاء هذا السلوك اللاأخلاقي المضل؟

ويقول العلامة الحلي بهذا الشأن: لو وقفت امرأة في صف الكفار أو على حصنهم فشتمت المسلمين أو تكشفت لهم جاز رميها[٥]. وروى في «منتهى المطلب» رواية عن عكرمة انه قال: «لما حاصر رسول الله ﷺ أهل الطائف اشرفت امرأة فكشفت عن قبلها، فقال: ها دونكم فارموا. فرماها

---

(١) المحمصاني، نفس المصدر، ص ٢٤٢.

(٢) فتح القدير، ج ٤، ص ٢٨٧؛ رد المحتار، ج ٢، ص ٣٠٨؛ المهذب، ج ٢، ص ٢٥٠؛ المغني، ج ١٠، ص ٥٠٤؛ شرح الخرشي ج ٢، ص ٤١٢؛ المدونة الكبرى ج ٣، ص ٢٤ ـ ٢٥؛ بداية المجتهد، ج ١، ص ٣٠٧.

(٣) للاطلاع على التباين بين القاعدتين، يراجع فلسفة التشريع في الإسلام للمحمصاني، ص ١٧٧.

(٤) الجامع الصغير، ج ١ رقم ١٧٠٥؛ المحلى، ج ٧ رقم ٩٣٧؛ الخصال للصدوق، باب التسعة.

(٥) يراجع: تحرير الاحكام، كتاب الجهاد، ص ١٣٦، ط حجرية.

رجل من المسلمين»[١].

ويُبدي صاحب الجواهر شكوكه في سند الرواية ويميل إلى الرأي القائل بعدم جواز قتل النساء حتّى في مثل هذه الحالة، ما لم يقاتلن، ويقول بشكل واضح: «نعم لو قاتلن جاز قتلهن»[٢]. ويرى العلامة الحلي ـ في رأيه الذي اشرنا اليه ـ هذه المسألة من مصاديق الضرورة، والتي تُبيح رميهن. في حين اعتمد صاحب الجواهر على إطلاق الأدلة المانعة، ولا يرى في هذه القضية ما يندرج في الضرورة[٣].

ويبدو أنّ المرأة إذا ما شتمت المسلمين أو سبّت امراءهم، فلا يمكن ان يُعدّ سلوكها هذا مندرجاً ضمن إطار الضرورة ولا يبيح قتلها، وهذا ما تؤكده وصايا الامام علي عليه السلام لجنوده حينما قال لهم: «لا تهيجوا النساء بأذى وإن شتمن اعراضكم وسببن أُمراءكم»[٤]. اما اذا سعت النساء ومن خلال السلوك المستهجن إثارة جنود المسلمين، كان تحديد الضرورة بيد أُمراء الجند وأصحاب الرأي في الجيش الاسلامي. وعلى هذا الاساس يمكن النظر رواية عكرمة على انها إحدى حالات الضرورة، بغضّ النظر عن صحتها أو ضعف سندها.

اسلوب التعامل مع أسرى الحرب

التعاليم الاسلامية على صعيد اسلوب التعامل مع أسرى الحرب، ذات احكام لا ترقى اليها مفاد الحقوق والأعراف الدولية ابداً. فالمبدأ الاساس في تحديد وضع الاسير الحربي هو أن تحفظ الدولة العدوة سلامته وأمنه، وأن لا يكون تحت تصرف المقاتل الذي أسره.

---

(١) منتهى المطلب، كتاب الجهاد، ص ٩١١، ط حجرية.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٤.

(٣) للاطلاع على هذه الادلة تراجع الصفحات السابقة من هذا المقال.

(٤) ليراجع نهج البلاغة، فيض الإسلام، ص ٨٥٩.

وأشار القرآن إلى هذه الامور بشكل صريح: ﴿فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتّى إذا أثخنتموهم فشُدّوا الوثاق فإما منّاً بعد وإما فداءً تضع الحرب اوزارها﴾[1].

ويقول في آية اخرى:

﴿ما كان لنبي ان يكون له أسرى حتّى يُثخن في الارض﴾[2].

ولا بد من ان يكون واضحاً ان الآيتين تتحدثان عن موضوع واحد، وهو: على القوات المقاتلة ان لا تهتم قبل الانتصار سوى بموضوع واحد هو العدو. وما بعد الانتصار الكامل يبدأ موضوع الاستئسار، حيث يجب العمل وفق ما جاء في الآية الاولى. ويرى بعض المفسرين[3] وجود عدم انسجام بين هاتين الآيتين، على اعتبار انّ الآية الثانية تمنع أئمة الدين من أسر أي أحد، وتلزمهم بابادة الاعداء ما دام دين الله لم يستقر في الأرض كافة، ولا يحق لهم على هذا الاساس الاحتفاظ بأفراد العدو كأسرى أحياء. ولكننا نرى انّ الآيتين في امتداد واحد، وتكمن نقطة الحل في عبارة «يُثخن في الارض»، فالإثخان في الارض يعني الغلبة في أرض المعركة، لا غلبة دين الله وانتشاره في العالم. من هنا يتضح أنّ الممنوع في الآية الثانية هو الاستئسار قبل النصر.

والآية الاولى التي ذكرناها توجب على المسلمين أن يقاتلوا حتّى إنهاك العدو وإلحاق الهزيمة به، ثم اللجوء بعد ذلك إلى أسر أفراده وشدّ وثاقهم. وحينما تنتهي الحرب بانكسار العدو وأسر جنوده، يتم بعد ذلك القيام بإحدى الخطوتين التاليتين: إما إطلاق سراح الأسرى عن نُبل وشهامة وبدون قيد أو

---

(١) السورة ٤٧، الآية ٥.

(٢) السورة ٨، الآية ٦٧.

(٣) ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ٤٢؛ الطوسي، التبيان، ج ٥، ص ١٥٦؛ الزمخشري، الكشاف، ج ١، ص ٣٥٢؛ الخطيب الشربيني، السراج المنير، ج ١، ص ٣٢؛ ابو حيان الاندلسي، البحر المحيط، ج ٤، ص ٥١٩؛ الطنطاوي، تفسير الجواهر، ج ٥، ص ٨٣؛ الجرجاني، تفسير گازر، ج ١٨ (ط اولى).

شرط، أو أخذ الفدية ازاء إطلاق سراحهم. ومن هذا نفهم انّ الحكم الاسلامي هو أسر العدو، ثم يكون أمره بعد ذلك في يد الإمام. أي ان الاسير الحربي أمانة لدى الامام فيحافظ على حياته ويوفّر له الأمن حتّى يتحدد مصيره في نهاية المطاف.

ولهذا السبب قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «لا أقتل أسيري ولا يقتل رجلٌ من أصحابي أسيره» (البخاري، احكام، ٣٥) ونُقل بهذا الصدد أن عبد الله بن عامر[١] بعث إلى ابن عمر أسيراً ليقتله، فقال ابن عمر: معاذ الله أن أقتل أسيراً. وهو يريد انّه غير مجاز بقتل الاسير، وتكليفه مع الإمام فقط[٢].

وتتفق المذاهب الفقهية على محاسبة الشخص الذي يقتل اسيره، وتختلف في نوع الجزاء والعقوبة التي يستحقها. فالاوزاعي يرى انّ الآسر لو قتل اسيره قبل علم الإمام (الحاكم)، يستوجب الجزاء ودفع الدية التي تتناسب مع وضع الأسير القتيل. في حين لا يرى الشافعي دفع الدية ما لم يكن قد قتل امرأة أو صبياً.

والأسر ـ على أي حال ـ لا يلغي النظرة إلى الأسير كمقاتل. فالأسير هو ـ في الحقيقة ـ مقاتل غير قادر على الاستمرار في الحرب، لأنه وقع في يد عدوه وفي ارض غير ارضه. ولا بد أن يوضع حد لأسره عبر طريق عملي.

ويرى الكثير من الفقهاء ان للإمام أربع صلاحيات في وضع حد لأسر الأسير، وهي:

١ ـ إطلاق سراحه بدافع من العطف والمروءة.

٢ ـ مفاداته.

٣ ـ استرقاقه.

٤ ـ قتله.

---

(١) عبد الله بن عامر (ت ٥٩ هـ) كان والي البصرة وآمر الجند في عهد عثمان.

(٢) yamani ibid.

غير ان الآية التي أوردناها تؤكد على إطلاق سراحه إما بعد أخذ الفدية أو بدونها. وهذا ما يثير شكوكاً في الصلاحيتين الاخريين.

اطلاق سراح الأسير عن عطف ومروءة

أنا أرى انّ اطلاق سراح الأسير الحربي بدافع من العطف الانساني، مقدم على أي طريق آخر. ولا يحق للامام أن يتخذ طريقاً آخر إلا اذا دعت مصالح المسلمين اليه، لأن هذا الاسلوب مقدم على أي اسلوب آخر حسب حكم الآية القرآنية التي تقول: ﴿يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرى إن يعلم الله في قلوبكم خيراً يؤتكم خيراً مما أُخذ منكم ويغفر لكم والله غفور رحيم﴾ (السورة ٨، الآية ٧٠).

والتحرير على اساس العطف الانساني، يمكن ان يكون مشروطاً أو غير مشروط. في الحالة الاولى على الاسير الحربي أن يتبع بعض الشروط ويقبل بها. فالرسول ﷺ قد اطلق سراح شاعر يُدعى أبا عزّة أُسر في بدر، شريطة أن لا يظاهر عليه أحداً، أي أن لا ينضمّ إلى أية فئة تخرج لقتال الرسول. غير انّ ابا عزة انضم إلى صفوف المشركين في معركة أُحد، ووقع أسيراً ثانيةً في يد المسلمين، وطلب الصفح من الرسول، فأجابه:

«والله لا تمسح عارِضيك بمكة بعدها وتقول: خدعت محمداً مرّتين، اضرب عنقه يا زبير فَضَرب عنقه»[١].

الفدية

الفدية على انواع: فيمكن أن تكون مالاً أو معدات حربية، أو أيّ شيء آخر، ففي غزوة بدر ـ على سبيل المثال ـ كانت الفدية تعليم عشرة اطفال من المسلمين القراءة والكتابة على يد الأسرى. وروي انّ عمر بن عبد العزيز اطلق

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٣، ص ١١٠، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

سراح مائة ألف أسير حربي ازاء الاستيلاء على القسطنطينية. واذا كانت الفدية تعني إطلاق سراح الاسرى المسلمين، فهي تسمى حينئذ بتبادل الاسرى. وليس من الضروري ـ طبقاً للأحكام الاسلامية ـ ان يكون عدد الاسرى المتبادلين متساو في كلا الجانبين. فقد يُفتدى أسير حربي مسلم بكافة الاسرى عند المسلمين. وكان الرسول ﷺ قد حرّر العقيلي الذي أعلن اسلامه وافتدى به اثنين من الاسرى المسلمين. ويجيز الإسلام زيارة ممثلين من العدو لمحل إسكان الأسرى وتحديد أعدادهم ومدى صحة الارقام المعلنة. كما تفرض الرؤية الاسلامية ضرورة فحص وسائط نقل الأسرى بين فترة واخرى للاطمئنان من سلامتها[١].

إعدام الاسرى

لا يوجد اتفاق في وجهات نظر الفقهاء حول إعدام الأسرى، وهناك من يقول بجوازه، في حين يرى البعض عدم جواز ذلك. والمجموعة الاولى تستند في رأيها بما روته من مصادر مختلفة عن ان الرسول محمداً ﷺ قد قتل الأسرى. فيرى الشافعي وأبو يوسف[٢] جواز قتل الأسير إذا ادى ذلك الى تقويم الدين واضمحلال قوى العدو، ودعما لرأيهما هذا بنقل نماذج منقولة عن عمل الرسول ﷺ.

ويبدو انّ الروايات المتحدثة عن تعامل الرسول ﷺ مع الاسرى واضحة للغاية وبعيدة كل البعد عن أي غموض، لأنّ الحالات التي امر فيها الرسول ﷺ بقتل الاسير نادرة ومحدودة. وإذا ما تمت دراسة نماذج ذلك التعامل بشكل دقيق لاتّضح ان الرسول ورغم ما لديه من صلاحيات كاملة في تحديد مصير الاسير الحربي، إلا انه لم ينفّذ عقوبة الموت بحق الاسير إلا في الجرائم التي ارتكبها الاسير قبل اسره وخارج الميدان الحربي، من قبيل جرائم

---

(١) yamani ibid.

(٢) ابو يوسف (ت ١٨٢ هـ)، فقيه حنفي وقاضي قضاة المهدي وهارون الرشيد العباسيين.

التطاول على الرسول ﷺ والإسلام، وليست ذات اتصال بموضوع الأسر.

ولوحظت هذه القضية أيضاً في المادة ٨٥ من معاهدة جنيف حول أسرى الحرب، والتي جاء فيها:

«الأسرى الذين يلاحقون قانونياً على الجرائم التي ارتكبوها طبقاً لقوانين البلد الآسر، يتمتعون بالمزايا المعينة في هذه المعاهدة حتّى في حال إدانتهم»[1]، فاذا لم يرتكب الاسير الحربي جرماً قبل اسره، فالإمام ليس مجازاً باعدامه، رغم كافة الصلاحيات التامة التي لديه. والمصالح الاسلامية العامة لا تبيح إعدام أي اسير حربي ولا تبرره، لأن اطلاق سراح أي اسير لا يمكن ان يخل بمصالح المسلمين. واذا ما أملت الضرورة إعدام اسير ما، فمن الطبيعي ان يتم ذلك بوحي من الاضطرار وانسجاماً مع قوانين المجتمعات المتحضرة، لأنّ الضرورة ـ على أي حال ـ لا تعرف القانون. وحتى هذه الحالات الاستثنائية ربما لم تتحقق ابداً، والفقهاء الذين يقولون بجواز قتل الاسير، ليست لديهم وثائق صريحة وقاطعة يستندون عليها.

ومن الضروري أن نأخذ بنظر الاعتبار في بحث هذا الاستثناء والتخصيص المشار اليه، أنّ الحرب لا يمكن ان تعدّ جريمة اذا جرت ضمن إطار قواعد معينة، ولهذا لا يعدّ الاستئسار في هذه الحالة اسلوباً جزائياً؛ وتوقيف الأسير انما يتم من أجل سلب إمكانية استمراره في الحرب. ومن هذا لم يجز البارئ تعالى قتل المقاتل إلا في ميدان الحرب، وليس في أي موضع آخر أو بأية ذريعة اخرى. فالآية ١٩١ من سورة البقرة تنصّ: ﴿**فإن قاتلوكم فاقتلوهم**﴾، ولهذا لا يمكن أن تُستخدم عقوبة القتل بحق الاسير الحربي، لأنه قد فقد حالة المقاتلة. وانما يمكن ان يُحكم عليه بالموت للجرائم التي ارتكبها قبل اسره، لأنه وقع في هذه الحالة بين يدي الحكومة الاسلامية التي لديها الصلاحية القانونية لملاحقة المجرم. ولأبي يوسف رأي بهذا الصدد يفيد بأن المقاتل حينما يكون في

---

(١) راجع معاهدة جنيف الثالثة المصادق عليها في آب ١٩٤٩، رقم ٣٣١٧.

الاسر لا يمكن ان نتصور منه ضرراً يلحق بـالمسلمين، ولا يمكـن مـلاحقته لاشتراكه وعمله في الحرب، ما لم يكن قد ارتكب جناية قبل الاسر، وحينها يخضع للملاحقة بفعل تلك الجناية فقط[١].

ومن هنا منع الرسول ﷺ إعدام أبي البختري بن هشام لأنه كان أكفّ القوم عن رسول الله ﷺ وهو بمكة وكان لا يؤذيه[٢]. اما فيما يتعلق بعقبة بن أبي معيط فقد صدر الحكم بالاعدام عليه لأنه قد ارتكب العديد من الجرائم لا سيما بحق الرسول ﷺ، ومنها القـاؤه سـلى الجـزور عـلى كـتفه حـين سجوده[٣]. ومن الواضح ان اختيار عقبة من بين كل الاسرى وإعدامـه، لا تنطبق عليه صلاحيات الامام في إعدام الاسرى، وانمـا بسـبب الجـرائم التي ارتكبها بحق الرسول ﷺ. وممن أُعدم ايضاً هو النضر بن الحارث وكـان من أشد عبدة الاوثـان خـبثاً وقسـوة. وهـذان المـشركان همـا الشـخصان الوحيدان اللذان أُعدما من أسرى بدر. وتم إطلاق سراح بعض الأسرى حتّى بدون مفاداة، مثل ابي العاص ابن الربيع والشاعر أبي عزة[٤]. ولا نقول جزافاً لو قلنا انّ الاسرى الذين قُتلوا، كانوا قد ارتكبوا اعمالاً تعدّ من منظار الفقه الاسلامي جرائم حرب وأعمالاً مناهضة للانسانية.

ورغم عدم اتفاق الفقهاء حول قتل الاسرى، إلا انهم يُجمعون على عـدم قتل الاسير الذي يعلن إسلامه[٥].

الاسترقاق

من الصعوبة بمكان قبول أو تبرير اسـتعباد الانسـان الذي أشـار القـرآن

---

(١) yamani ibid.

(٢) ابن هشام، السيرة، ج ٢، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٣) ابن هشام، السيرة، ج ٢، ص ٢٥، ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٤) ابن هشام، السيرة، ج ٣، ص ٥٦.

(٥) ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٤٠٢؛ المدونة الكبرى، ج ٣، ص ٩، نقلاً عن القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، صبحي المحمصاني، ص ٢٥٤.

الكريم إلى سجود الملائكة لأبيه آدم عليه السلام[1]. هذا فضلاً عن انّ الناس متساوون وأحرار طبقاً لمبدأ اسلامي صريح يقول: «لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأبيض على أسود، إلا بالتقوى». وهناك مبدأ اسلامي آخر يؤكد «لا اكراه في الدين»[2]، وأن الحجة يجب ان تُقام بطريق معقول وحسن.

فنظام الرق، قد دخل بطريق غير مشروع إلى الفكر الاسلامي وفي عصر انحطاط المجتمعات الانسانية، وفُرض عليه. وعلينا ان نلتفت إلى انّ القرآن الكريم قد اشار إلى الرق دائماً بصيغة الفعل الماضي. وهذا الفرض والدخول غير القانوني، يكشف عن الذهنية التي كان عليها عامة الناس في برهة من التاريخ البشري كان فيها الرق مستشرياً، وتحمل المسلمون على هذا الصعيد الكثير من الويلات والآلام. لأنّ المسلم كان إذا وقع اسيراً، يُسترق ويُباع في اسواق النخاسة. وتحدث ابن جبير في رحلته كيف شاهد الآلام التي لا تُطاق التي كانت تعاني منها النساء والاطفال المسلمون الذين كانوا يباعون في اسواق النخاسة بايطاليا[3].

ومن هذا نفهم ان المسلمين لم يكن أمامهم حيلة اخرى سوى المقابلة بالمثل وتجويز الاسترقاق.

ورغم هذا، لا يمكن ان يُقاس الوضع المناسب والمنطبق مع القواعد الانسانية الذي كان عليه العبد في الإسلام، بالوضع غير الانساني الوحشي الذي كان عليه عند العدو. وحينما أجاز الإسلام الرق، حدّده بشدة من خلال المعايير الاسلامية وضرورة استخدام الرأفة والمروءة، حتّى انه رفع مكانة العبد إلى درجة السيد، ومنح العبيد حق تقديم الدعاوى إلى المحاكم كالاحرار. ولم يُخاطَب العبد في الإسلام بالعبد بل بالمولى والغلام والفتى. وكان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) البقرة، الآية ٣٤.

(٢) راجع مقال محقق داماد، السيد مصطفى، تحت عنوان: islamic tolerance الذي قدمه وألقاه في مؤتمر حقوق الانسان في الإسلام والمسيحية، طهران ١٩٩٠.

(٣) راجع رحلة ابن جبير، ص ٢٨٠، بيروت، ١٩٦٤.

يمنع المسلمين من قول كلمة «عبدي»، ويدعوهم استخدام مفردات مثل «فتاي» و«فتاتي»، وورد في القرآن الكريم تعبير كهذا ايضاً: ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾ (السورة ٤، الآية ٢٥).

ومن حيث الشرع الاسلامي يمكن للعبد ان يكون إماماً لجماعة المصلين[١].

وكان لعائشة زوج الرسول ﷺ، مولى تأتمّ به[٢].

وسُئل ابو ذر[٣] يوماً: لو أخذت برد غلامك إلى بردك كانت حلته وكسوته ثوباً غيره، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «اخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان اخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليكسه مما يلبس ولا يكلفه ما يغلبه، فان كلفه ما يغلبه فليعنه»[٤].

وقال علي عليه السلام لغلامه قنبر: «وأنا استحي من ربي أن أتفضل عليك لأني سمعت رسول الله ﷺ يقول: البسوهم مما تلبسون واطعموهم مما تأكلون»[٥].

وقال الامام الصادق عليه السلام: «في كتاب رسول الله ﷺ إذا استعملتم ما ملكت أيمانكم في شيء يشق عليهم فاعملوا معهم فيه، قال: وإن كان أبي ليأمرهم فيقول كما انتم، فيأتي فينظر فان كان ثقيلاً قال بسم الله ثم عمل معهم وإن كان خفيفاً تنحى عنهم»[٦].

وهناك الكثير من هذه الاحاديث والكلمات.

وأعدّ الإسلام مشروعاً واسعاً لتحرير العبيد، يتمكنون بواسطته من التمتع

---

(١) تفسير الدر المنثور، ذيل الآية أعلاه.

(٢) صحيح البخاري، ج ١، ص ١٧٧، باب إمامة العبد والمولى (ط مصطفى البابي): وكانت عائشة يؤمها عبدها ذكوان.

(٣) ابو ذر الغفاري (ت ٣١ هـ)، صحابي جليل عظيم الزهد والتقوى.

(٤) بحار الانوار، ج ٧١، ص ١٤٠، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان.

(٥) المصدر السابق، ص ١٤٤.

(٦) المصدر السابق، ص ١٤٢.

بنعمة الحرية خلال فترة قصيرة، دون ان يترك ردود فعل سلبية غير محمودة.

وعلى صعيد آخر أصر الإسلام على وصاياه في تحرير العبيد إلى درجة انّ الرسول ﷺ كان يقول: «من أعتق مسلماً أعتق الله العزيز الجبار بكل عضو منه عضواً من النار»[1].

وتكرر هذا الحديث بعبارات مختلفة، حتّى ان المصادر الراهنة تشيرانّ الاحتفاظ بالعبد الصالح أمر غير محبَّذ من وجهة نظر الرسول ﷺ. فعندما قام أحد غلمانه بعمل من اعمال الخير، خاطبه الرسول ﷺ قائلاً: «فاذهب فأنت حر فإني أكره أن أستخدم رجلاً من أهل الجنة»[2].

وفي كتاب «وسائل الشيعة» باب تفيد اخباره بتحرير العبد المؤمن بشكل ذاتي بعد سبع سنوات، سواء حرره صاحبه أم لم يحرره.

هذا فضلاً عن ان أئمة الدين والشخصيات الاسلامية كانت تشجع الناس من خلال ممارساتها، على تحرير الغلمان حتّى ورد ان علياً عليه السلام حرر ألف غلام من كدّ يده[3]. ومن اجل إكمال هذا الهدف الانساني، وضع الإسلام جملة من القواعد التي تبيح لاولئك الذين لا يرغبون باطلاق سراح مواليهم بدون قيد وشرط، ان يطلقوا سراحهم وفق هذه القواعد ضمن جملة من الشرائط المناسبة. فنجد في الفقه الاسلامي نوعين من التحرير هما: «التدبير» و«المكاتبة»، ولكل منهما احكام مفصلة. فالتدبير عبارة عن جعل السيد وفاته شرطاً لتحرير عبده، وهذا يعني تحرر العبد بمجرد وفاة سيده. اما المكاتبة فهي عبارة عن اشتراط مبلغ معين على العبد (ويكون اقل من قيمته عادة أو بمقدارها) ازاء تحريره. والطريف في مثل هذه الحالة انّ العبد اذا عجز عن دفع هذا المبلغ، وجب على الحاكم الاسلامي أن يدفعه من بيت المال ومن سهم الزكاة.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب العتق، الباب الاول.

(٢) المصدر السابق، الباب ٢٨.

(٣) الكليني، الكافي؛ الطوسي، التهذيب؛ الصدوق، ثواب الاعمال، نقلاً عن ذلك المصدر.

هذه القواعد تنبئ عن الرغبة الشديدة التي تحدو الشارع الاسلامي المقدس على تحرير العبيد. وعلى صعيد آخر نلاحظ في كتب الفقه الاسلامي[1] الكثير من الحالات التي يتمّ فيها تحرير العبيد بشكل ذاتي أو بالزام سادتهم على مثل هذا العمل.

اولاً ـ التحرير الذاتي

في الحالات التالية يتم تحرير العبد بشكل ذاتي:

١ ـ اذا حرّر شخص ما بعض عبيده، سرى ذلك إلى الباقين، وتم تحريرهم جميعاً. وهذا ما يشير إلى انّ تحرير العبيد في الإسلام يجري بأبسط الذرائع والمبررات.

٢ ـ إذا ملك الرجل اباه، أو امه، أو اجداده، أو أبناءه، أو عمه وعمته، أو خاله وخالته، أو اخاه واخته، أو ابن اخيه وابن اخته، فانهم يتحررون فوراً.

٣ ـ لو عمي العبد أو قعد أو أصابه الجذام، يُسلب منه حق ملكية السيد فوراً، ويجب تأمين حاجاته عن طريق بيت مال المسلمين.

٤ ـ اذا أعلن العبد في دار الحرب إسلامه قبل سيده، فانه يحرر فوراً.

٥ ـ إذا قطع المولى اذن عبده وأنفه، يتحرر العبد فوراً على ما يرى البعض.

٦ ـ اذا أولد المولى جاريته، فلا يحق له أن يبيعها، ويجب ان يحتفظ بها حتى تتحرر بسهم ارثها. ومن البديهي انّ هذا الموضوع أصبح وسيلة لتحرير عدد كبير من الجواري.

٧ ـ اذا كان احد الابوين حراً والآخر عبداً، فلا بد ان يكون الابن حراً.

ثانياً ـ التحرير الاجباري

في كثير من الحالات يُكلَّف المسلم بعتق عبده أو عبيده، ومن هذه

---

(١) يراجع: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، كتاب العتق.

الحالات: النذر، وكفارة الصوم، وكفارة القتل.

ومن خلال هذا البرنامج الواسع، والاهتمام الكبير الذي أولته القوانين الاسلامية لهذا الموضوع الحساس، تهيأت الارضية للتحرير التدريجي للعبيد، وبالتالي تحرير الجيل التالي وأبنائهم قاطبة.

وحينما يقول البعض: لماذا لم يعتق الإسلام كافة العبيد من خلال حكم عام قاطع، ندرك مدى سذاجة هذا النوع من التفكير الذي يعبّر عن عدم التجربة في القضايا الاجتماعية، لأننا لو ادركنا استفحال ظاهرة الرق في تلك البرهة الزمنية وانشغال اغلب الناس في بيع العبيد وشرائهم وما يشكله الرقيق من رأسمال للكثيرين، لاتّضح لنا أنّ حكماً فورياً وسريعاً لا يمكن أن يُطبَّق. والعجيب اننا نرى وبعد قرون من الزمن كيف اندلعت حرب دموية طاحنة حينما ارادوا إلغاء الرق في أمريكا، واستمرت لاربع سنوات ذهب ضحيتها الكثيرون. ولهذا كيف يمكن التصديق بامكانية تطبيق قانون فوري للاسلام على صعيد الرق في ذلك العالم المظلم المضطرب، دون ان تحدث ردود فعل لا يُحمد عقباها؟

والخلاصة اننا لو نظرنا بتأمل لرأينا المشروع الذي أعده الإسلام لتحرير العبيد، مشروعاً عادلاً ورصيناً، فضلاً عما اتّسم به من عمق وتأثير، وقابليته للتطبيق في كل مكان وزمان، وصيانته من كل ردود الفعل المؤثرة.

وللمؤرخ المسيحي جرجي زيدان رأي امتدح فيه موقف الإسلام من الرقيق، أورده في كتابه «تاريخ التمدن الاسلامي» خلاصته ان الإسلام كان رحيماً بالعبيد إلى درجة كبيرة حتّى ان النبي اوصى بهم كثيراً وقال لا تحمّلوا العبد ما لا يطيق وأعطوه مما تأكلون، كما قال في موضع آخر لا تقولوا عبدي بل قولوا فتاي وفتاتي. وأوصى القرآن بهم فقال ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنُب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت ايمانكم ان الله لا يحب

من كان مختالاً فخوراً﴾[1].

منع الإسلام منعاً باتاً إلحاق الاذى بالعبد، وكفّارة مثل هذا العمل المشين هي تحريره من قبل سيده. وللعبيد الحق في الاتفاق مع سادتهم في ابتياع حريتهم. ووضع الإسلام لمثل هذا الابتياع قوانين وقواعد تجعل من إرادة العبد متفوقة على إرادة السيد. وهناك نص قرآني صريح بهذا الشأن يقول: ﴿والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ (السورة ٢٤، الآية ٣٣). والأمة التي تلد ذكراً، تصبح حر ة بعد وفاة سيدها. أي انها تتحرر بولدها.

من الطبيعي انّ موضوع الرق في الإسلام، لا يمكن ان يُشبع من خلال هذه الدراسة القصيرة التي تستهدف توضيح حقيقة انّ العبودية في الإسلام قضية طارئة، وقد أحاطها بروح انسانية وصبّها في قالب شريف سام.انّ اصطلاح «الرق» يُحتمل ان يكون مشتقاً من مفردة «الرّقة» أي النُّبل لا من مفردة «الاسترقاق». ومن هنا، فليس عجيباً ان لا ينسى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم العبيد وهو على فراش الموت فيوصي بهم إلى جانب الضعفاء والنساء، ويطالب بالتعامل معهم انطلاقاً من التقوى الإلهية[2].

والرق في الإسلام كما قلنا أمر طارئ ومؤقت، ومن الطبيعي أن يزول بزوال أسبابه. واليوم وحينما يدين المجتمع الدولي الرق، فلا شكّ في انه لم يعد متصلاً برأي الامام على صعيد اسرى الحرب. ولا يحق للمسلمين استرقاق الاسرى ابداً، ولو فعل احد منهم ذلك، كأنّما نقض احكام دينه.

حقوق الاسرى قبل تقرير مصيرهم

يؤكد القاضي أبو يوسف على ضرورة التعامل الحسن مع اسرى الحرب،

---

(١) السورة ٤، الآية ٣٦.

(٢) ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٣١٨.

مع وضع الغذاء واللباس تحت تصرفهم. وهناك آية قرآنية تشير إلى طبيعة التعامل مع الاسير بقولها: **﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً. إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكورا﴾** (السورة ٧٦، الآيتان ٨ و٩). وللرسول ﷺ وصايا عديدة في حق الاسرى وضرورة الاحسان اليهم.

وأولى المسلمون في غزوة بدر اهتماماً كبيراً لأوضاع الأسرى وأغدقوا إحسانهم عليهم حتّى انهم كانوا يقدمون لهم الرطب والخبز الجديد[١]. وكان صلاح الدين الايوبي قد أطلق سراح بعض الاسرى الذين كانوا لديه لعدم وجود الطعام الكافي الذي يسدّ حاجتهم، رغم ما في هذه الخطوة من مخاطر لاحتمال انضمامهم إلى قوات العدو ثانية[٢].

وبما أنّ الإمام (الحاكم الاسلامي) ليس بامكانه أن يتخذ قراراً بشأن الاسرى قبل انصرام فترة من الزمن، فلا بد ان يكون للاسرى حقوق خلال هذه الفترة، ولا بد ايضاً من رعايتها. وهذه الحقوق هي:

أ ـ إحترام الأسير وعدم جواز تعذيبه

يُعدّ احترام الاسير وصيانة كرامته من أُولى حقوق الاسير التي يجب أن تحظى بالرعاية والاهتمام. ولهذا لا يجاز تعذيبه أو إلحاق الاذى به مطلقاً. وورد عن الرسول ﷺ انه قال «يعذّب الله من يعذّب عباده». ويمكن ان نقف على مدى استنكار الرسول ﷺ لقضية التعذيب من موقفه ازاء سهيل بن عمرو العامري. وكان سهيل خطيباً بليغاً كرّس بلاغته في مهاجمة الرسول ﷺ والنيل منه ومن الرسالة الاسلامية. وقال عمر بن الخطاب للرسول ﷺ: دعني أنزع ثنية سهيل بن عمرو وأدلع لسانه فلا يقوم عليك خطيباً في موطن

---

(١) السرخسي، نفس المصدر، ص ٢١١.

(٢) yamani, ibid.

ابداً. فقال رسول الله ﷺ: لا امثل به فيمثل الله بي وإن كنت نبياً[1].

ب ـ حفظ وحدة أُسرة الاسير

تقتضي الاصول الانسانية الحفاظ على وحدة أُسرة الاسير الحربي ما كان ذلك ممكناً. ومن هنا يتفق الفقهاء على عدم جواز فصل الطفل الذي لم تخرج أسنانه بعد ـ أي الذي لم يبلغ السابعة من عمره ـ عن امه. في حين يجيز بعض الفقهاء فصل الزوجين أحدهما عن الآخر حين تقسيم الغنائم أو اثناء البيع.

ج ـ منح حق مراسلة الأُسرة

للاسير الحق في إرسال الرسائل لأفراد أسرته. وضمان حق الاتصال عن طريق المراسلة منبعث عن حق ضمان سلامة الرسل والسفراء.

د ـ منع التمييز الجائر

لا يجوز التمييز بين الاسرى بأية ذريعة. ورأي الإسلام بهذا الخصوص واضح وصريح انطلاقاً من رؤيته إلى الناس والتي يخاطبهم على اساسها «كلكم لآدم وآدم من تراب».

ورغم ذلك، فانّ التساوي في الماهيّة الانسانية لا يعني التساوي في الظروف الاجتماعية. وهناك العديد من الآيات القرآنية التي تشير إلى هذا المفهوم:

﴿**ولا تتمنوا ما فضَّل الله به بعضكم على بعض**﴾ (السورة ٤، الآية ٣٢)، و ﴿**تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض**﴾ (السورة ٢، الآية ٢٥٣)، و ﴿**وتعز من تشاء**﴾ (السورة ٣، الآية ٢٦)، و ﴿**وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**﴾ (السورة ١٧، الآية ٧٠).

هـ ـ تطبيق التميز العادل

الواقعية الاسلامية لا تجيز التعامل مع كافة الاسرى بشكل واحد دون النظر إلى مكانة كل منهم والموقع الاجتماعي الذي لديه، إلا اذا روعيت القواعد

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٣، ص ٣٠٣.

الانسانية في حق كل منهم. ونقل المقريزي أن بنت المقوقس حينا وقعت أسيرة بيد المسلمين اكد الرسول ﷺ على استحقاق بنات الملوك والسلاطين لاهتمام خاص يختلف عن غيرهن، ولا بد من الاحسان إلى اعزّاء القوم الذين ذُلّوا. ونقل ابن عساكر عن الرسول قولاً يطالب بالاحسان الى الاسير ذي المكانة الاجتماعية المرموقة. ويرى الإسلام أنّ التعامل المهذّب والرقيق المتناسب مع مكانة الاسير، بمثابة رعايةٍ لأقل الاعتبارات الانسانية بحقه. ومنع التمييز في المراحل الاولى من تدوين القوانين الانسانية الدولية على أساس قومية الافراد.. وبعد أن اتسع نطاق مبادئ منع التمييز، تحدثت المادتان ٤٤ و ٤٥ من معاهدة جنيف عن ضرورة التعامل مع الضباط الاسرى ومن هم في مستوى الضباط تعاملاً يليق بشأنهم ومكانتهم.

و ـ تحرير الاسير في حالة الهروب

لا بد من الاشارة في النهاية إلى انّ الاسير لو هرب من معسكر الاسر وبلغ مأمنه، فلا بد ان يُعدّ متحرراً ما لم تكن ذمته مدانة لقول أو التزام. فاذا كان قد تعهد بعهد ما، فلا بد أن يَفي بعهده، لانّ الإسلام لا يقر الخيانة، والقرآن الكريم يقول: ﴿إنّ الله لا يحبّ الخائنين﴾ (السورة ٨، الآية ٥٨).

الاستنتاج

١ ـ بعد الحرب الكونية الاولى التي اسفرت عن كل هذه الضحايا والجرحى، عُقد مؤتمر في جنيف عام ١٩٤٩، تمخض عن اربع معاهدات للحيلولة دون المجازر البشرية والتعامل غير الاخلاقي مع جرحى الحرب وأسراها، وحتى مع اجساد القتلى، وتُعرف تلك المعاهدات باتفاقيات جنيف. وفي عام ١٩٧٧ أُلحق بها بروتوكولان آخران، فسُميت كافة تلك المعاهدات والاتفاقيات بالقوانين الانسانية الدولية.

٢ ـ يقول الحقوقي السويسري جين بيكتت، الذي كانت له مساع جميلة في

تنظيم هذه الاتفاقيات والبروتوكولات وكتب عليها شروطاً عديدة: أردت أن أصب كافة القواعد الانسانية الدولية في قالب واسع وشامل. وكل ما استطعت أن اقدمه هو هذا المبدأ: إفعل مع الآخرين ما تحب أن يفعلوه معك[١].

والغريب انّ هذه العبارة جاءت بعينها في كلمات الرسول محمد ﷺ إذ قال: «لا يكون العبد مؤمناً حتّى يحب لغيره ما يحب لنفسه»[٢].

وهذا الحديث يعني انّ رعاية القوانين الانسانية الدولية في الإسلام، جزء لا يتجزأ من الايمان، ويُعدّ مبدأً اساسياً يلي المبادئ الاسلامية الاساسية الخمسة.

---

(١) pictet, the principles of international humanitarian law. 1966 int,l. rev, red cross 455 , 462.

(٢) شرح السير الكبير، السرخسي، ص ٤٤.

حقوق الانسان

من وجهة نظر الامام علي (ع)

ذاع مصطلح حقوق الانسان بمعناه المتداول بعد الحرب العالمية، بعد صدور إعلان حقوق الانسان والمعاهدات المتصلة به. ومن اجل تسليط الاضواء على مختلف زوايا وجوانب هذا الموضوع، لا بد لنا من تناول مسار تبلور هذه الحقوق والدوافع الاساسية والرئيسة وراء إضفاء الشرعية عليها.

حقوق الانسان مجموعة من القواعد والمعايير ذات المضمون الانساني السامي. وعلى أساس هذه الحقوق ـ والمعترف بها رسمياً من قبل اغلب دساتير بلدان العالم ـ تعهدت الحكومات لشعوبها بشكل صريح بالعمل بها ورعايتها.

ورغم صعوبة الاشارة إلى هذه الحقوق واحدة واحدة، ولكن يمكن ان نستنتج الحقوق التالية من محصلة القوانين الحقوقية والقانونية المدونة ودساتير الدول، ونعتبرها من مصاديق حقوق الانسان:

حرية الضمير، وحرية انتخاب العمل، وحرية انتخاب محل الاقامة والسكن، والمساواة امام القانون، والحصانة أمام الاعتقال غير القانوني والتعذيب، وحق انتخاب المحامي، وحرية مراجعة المحاكم ورفع الدعوى، وحرية السفر، وعشرات الحقوق والامتيازات الاخرى التي تعترف بها الدساتير.

وقطعت هذه الحقوق خلال مسارها التطوري الكثير من المنعطفات، حتّى

أصبحت في هذا اليوم بمثابة مجموعة من القيم ذات المدلول الانساني والتي لا يمكن تجاهلها في اغلب البلدان.

ومن البديهي انّ هذه المفاهيم لا يمكن ان يكون لها وجود حقيقي لدى الحكومات المطلقة التي يتحدد فيها مصير الافراد على أساس رغبات وأهواء الحكام المستبدين والطبقات المتميزة. وأدت قرون من الاعتداء على أبسط الحقوق الانسانية مثل الحق في الحياة، إلى قيام الشعوب بالتحركات الاحتجاجية والثورات، والتي نجمت عنها بعض التغييرات التاريخية الكبرى كثورات الانبياء الاجتماعية العظمى في الماضي، والثورات السياسية والاجتماعية العميقة مثل الثورة الفرنسية في العصر الاخير، مما أدى إلى فرض وجود هذه الحقوق على إرادة الحكام والطبقات الحاكمة. وعلى ضوء هذا التغيير في المعادلة بين القوى الشعبية والقوى الحاكمة، راحت تتبلور مصطلحات اجتماعية وتنظيمات جديدة تتناسب مع التطورات والمقتضيات الجديدة. ولا يمكن تفسير ظهور البرلمانات والمؤسسات القانونية والمحاكم وتدوين القوانين والنظم المهيمنة على العلاقة بين الشعوب والحكومات، إلّا من خلال وجهة النظر هذه. وعلى هذا الاساس يجب ان نقول بشكل قاطع انّ حقوق الانسان ليست فكرة حقوقي أو فيلسوف معين، وانما هي ثمرة جهد تاريخي وذهنية عامة لكافة الناس، تبلورت بعد الصراعات الدموية التاريخية، وأثبتت وجودها.

من وجهة النظر التاريخية، يجب ان نبحث عن جذور حقوق الانسان بمفهومها الراهن في الحضارة اليونانية. في هذه الحضارة التي اشتهرت بالعصر الذهبي على صعيد الافكار السياسية والاجتماعية، كانت حقوق الانسان تقسم إلى قسمين رئيسين: حقوق فطرية، وحقوق وضعية. والحقوق الفطرية هي تلك المجموعة من الحقوق التي تكونت وتكاملت على نحو تاريخي وعكست آمال وطموحات الشعوب، ولا بد من الاعتراف بها كمفاهيم عليا غير قابلة

للانتهاك والانكار. ومن هذه الرؤية، فما جاء في دساتير الدول تحت عـنوان حقوق الشعب، لا يُعدّ محصلة ارادة المقننين وأفكارهم، وانما يعترف المقننون بهذه الحقوق، من خلال صبها في قالب الدستور، وفرض العمل بها ورعايتها على الحكومات.

وفي الثقافة الاسلامية، أخضع حـكماء كـنصير الديـن الطـوسي الحـقوق الفطرية للنقد والدراسة، في كتاب «الاخلاق الناصرية».

وغير الحقوق الفطرية، هناك سلسلة اخرى من الحقوق تـدعى بـالحقوق الوضعية، وهي ناجمة عن ارادة المقنن، وخاضعة للتغيير والتبديل.

وبعد ازدهار الحضارة اليونانية في القرون الوسطى، خضع مفهوم الحـقوق الفطرية للاعتداء والانتهاك بشكل صارخ، مما أفقده موضوعيته، إلى أن حظي بالاهتمام من جديد بعد الحربين الكونيتين في القرن العشرين.

والهدف من طرح هذه المقدمة، توضيح انّ الانسان اذا كان يميل نحو هذه الحقوق بشكل فطري، فلماذا كل هذا الظلم والجريمة طوال التاريخ، وكيف يمكن تفسير ذلك؟ واذا كانت العدالة نابعة من الذات الانسانية، واذا كانت المساواة قائمة على أساس فطرة الانسان، فمن اين نشأت كل هذه اللامساواة التي غطّت الساحة التاريخية؟ وعلى حد تعبير روسو: الانسان الذي خُـلق حـراً، لـماذا استُعبد طوال التاريخ؟ وهذا التعارض والتضاد كان مطروحاً من قبل البعض، ويؤلف أهم ما كان يقوله السوفسطائيون والشكّـاكـون المـنكرون للـحقوق الفطرية.

ويبدو أن أغلب الخلاف يدور حول ماهية مفهوم الحق والعـدل ومـاهية مصداقهما، وليس هناك اختلاف حول حسـن مـبدأ الحـق، وضرورتـه. ولم يشاهد احد طوال التاريخ دكتاتوراً أو متعسفاً كتب على لوائه انه جاء من اجل الظلم والجور، وانما كانوا جميعاً يزعمون انهم إنما جاؤوا لإقامة العدل وإزاحة الظلم. ولم يجرؤ حتّى جبابرة التاريخ وفراعنته على الإعلان بشكل صريح عن

معارضتهم لمفاهيم قوية راسخة كالحرية والعدل والمساواة، وانما تظاهروا بالعمل لتحقيقها، رغم انهم عملوا على ترسيخ كافة ما يناقض القيم التاريخية من خلال إفراغ تلك المفاهيم والمثل من محتوياتها الحقيقية.

وصدق ذلك الكاتب الغربي حينما قال: «ايتها الحرية! تباً لكِ، إنهم يرتكبون باسمك كل هذه الجرائم!». فكافة الجرائم التي شهدها التاريخ، انما هي بسبب التفسير الخاطئ لمفهوم العدل. والمشكلة الاساسية هي: ما هو العدل؟ وما هي مصاديقه؟ ومن هو الذي يحدده؟

أفراد القبائل الماساجيتية كانوا يقتلون آباءهم وامهاتهم ويأكلون لحوم أبدانهم، تعبيراً عن احترامهم لهم، وايماناً منهم بأن هذا العمل هو أسمى انواع تكريم الابوين وتقديرهم.

الفيلسوف الرواقي ابيكتتوس، كان يعيش في القرن الاول الميلادي، وكان غلاماً لأبيفردويس. وكان يرى العبودية حقاً وعين العدل، ولهذا كان يقول: للسيد الحق في تعذيب العبد. فكان يضع قدمه تحت تصرف سيده كي يعذبه، وحينما كان سيده يعذب قدمه، لم يكن ليعترض عليه، لكنه عندما لواها يوماً إلى ان كُسرت قال له: ألم أقل لك لا تلوها إلى هذا الحد! فهذا الشخص كان يرى نفسه مطيعاً للقانون، والتعذيب عنده أمر غير قبيح. وفي بلدنا، حينما توفي جنكيزخان المغولي، دفنوا معه عشرات الفتيات الجميلات العاثرات الحظ اللائي كنّ يعتقدن انّ ذلك العمل هو عين العدل، وباعث للفخر والاعتزاز.

ونلاحظ بعض الكتابات المعاصرة وهي تقارن بين كلمات الامام علي عليه السلام وما ورد في إعلان حقوق الانسان، وتنتهي إلى رجحان كفة كلمات الامام وأفضليتها. غير انّ القضية التي قلما حظيت بالاهتمام هي أن وضع هذه الكلمات حول حقوق الانسان جانب سائر الكلمات والقواعد لا يعني قيامنا بعمل مهم، لانّ ذلك سيُفهم في النهاية على انه جزء من الفقه الشيعي، وليس موضوعاً جديداً. والموضوع الاساس هو ان يُعرف إلى أي حدّ يحترم فقهنا حقوق

الانسان ويعتبرها؟ فهل ينظر اليها مثل سائر الانظمة الحقوقية الاخرى، كمفاهيم غير قابلة للانتهاك؟ أي هل ترجح المفاهيم الفقهية عند ظهور تعارض بينها وبين حقوق الانسان؟ هذا الجانب من البحث، جانب جديد، ولم يُبحث حتّى اليوم، ولم تتضح العلاقة المتبادلة بين المفاهيم الفقهية وحقوق الانسان كثيراً.

كمثال نحن نعلم انّ الامام علياً عليه السلام قد بين الكثير من المضامين حول حقوق الانسان، وعلينا أن نرى اليوم هل يجب على الفقهاء أن يتخذوا من هذه المفاهيم محوراً لتنظيم آرائهم الفقهية، أم أن كافة أو بعض هذه الحقوق التي وردت خلال كلمات الامام يجب ان تصبح مثل سائر القضايا الفقهية تحت تأثير آراء المعارضين والموافقين، ثم يتم رفع التعارض- في حالة افتراضه- من خلال المعايير الاصولية؟

فنحن نعلم على سبيل المثال انّ الامام علياً عليه السلام قال: فانهم صنفان، إما اخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق.

فلا بد من مراعاة حقوق الآخرين لأنّ هذا الآخر إما اخ لك في الدين أو أخ لك في الخلقة.

والنتيجة الطبيعية لمثل هذا الكلام الرفيع هو وجوب احترام حتّى حقوق المعارضين. والمشكلة الاساس هي: إلى أي حد يمكن ان ينسجم هذا المضمون مع معاييرنا الفقهية؟ ولا بد أن يُنظر إلى هذا الموضوع من هذه الزاوية، وبغير ذلك، من السهل ان نجمع كلمات الامام علي عليه السلام إلى جانب بعضها- كما فعل جورج جرداق- ثم نصل إلى نتيجة تقول انّ هذه الكلمات اسمى مما جاء في إعلان حقوق الانسان.

والقضية المهمة الاخرى هي: حرية الفكر والعقيدة، وهناك دراسات كثيرة حول هذا الموضوع. انظروا إلى كلام الامام علي عليه السلام لولده: «فإن أبت نفسك أن تقبل ذلك دون أن تعلم كما علموا، فليكن طلبك ذلك بتفهم وتعلّم لا بتورط

الشبهات».

اي انه يريد ان يقول له: لو سمعت مني كلاماً، أو انّ جدك الرسول قد قال لك كلاماً فلا تقبله بدون تعلّم، بل فكّر، فاذا كان موافقاً لفكرك فاقبله.

وهذا يمثل ذروة حرية التفكير، فهذه الكلمات وفي اوج جمالها وفصاحتها ومضمونها، تفيض بالحرية والتحرر. لكن هل يمكن ان نتخذ من هذا الكلام معياراً بنحو سطحي ودون التحليل الشامل؟ وهل يمكن على اساس ذلك، تجاهل المضامين والمفاهيم الفقهية التي لا بد من رعايتها؟

سمعت مراراً انّ نهج البلاغة قد دخل الجامعات، لهذا أرجو من الاساتذة الكرام ان ينظروا إلى هذا الامر بدقة وعمق اكبر. ولا بد من كتابة تفسير مناسب لنهج البلاغة منطبق مع المحاور الفقهية، قبل ان يُعهد إلى الجامعات تدريس هذا الاثر العظيم. وفي عدا هذه الحالة، فمن المحتمل جداً ان تُتخذ بعض العبارات المستقطعة من كلام الامام ذريعةً لتبرير الايديولوجيات المستوردة، مما يكون باعثاً على التعليم السلبي.

حقوق الانسان
في الغرب والإسلام

أرغب في بداية الامر تقديم تحليل فلسفي وكلامي من وجهة نظر الإسلام والمسيحية، ثم انبري بعد ذلك إلى تحليل حقوقي وسياسي.

كلمة «حقوق الانسان» بمعناها الاصطلاحي، ليست لها خلفية تاريخية قديمةفي سنّة الفكر والحقوق الغربية. فلو بحثنا عن هذا الاصطلاح في كتب «كانت» (القرن ١٨) ـ الذي اتخذ واكثر من اي فيلسوف آخر من الانسان وكر امته اساساً ومبدأً لفلسفته العملية ـ فلن نجد له فيها أثراً.

هذا الاصطلاح قد وُجد في الحقيقة في بطن النهضة الاجتماعية والسياسية التي شهدتها فرنسا. ومن هنا، حافظ من قبل وحتى يومنا هذا على علاقته الوثيقة بأصل مضمونه ومحتواه السياسي، حيث لا يمكن تصوره بدونه. ولا يجب ان يعني هذا الاصطلاح بشكل عملي ومباشر تلك الفئة من الاقوياء وأصحاب النفوذ التي توجه الضغوط ضمن دائرة نفوذها السياسي نحو أصحاب الرأي والفكر المعارض وتلاحقهم. وعلى هذا الاساس يمكن ان تكون الحقوق التي يمكن وضعها ضمن اطار ظاهرة «حقوق الانسان» هي: حق الحياة، وحق الحرية، وحق المساواة، وحق العدل، وحق الدعوى العادلة، وحق الحصانة امام التعسف في استخدام القوة، وحق الحفظ من التعذيب، وحق الاحتفاظ بالشرف والسمعة، وحق اللجوء، وحقوق الاقليات، وحق المساهمة في الحياة الاجتماعية، وحق حرية الفكر، وحق الايمان والكلام، وحق

حرية الدين، وحق التجمع والتظاهر، والحقوق الاقتصادية، وحق حفظ الاموال، وحق العمل، وحق الفرد في الاشتراك في الشؤون الضرورية المادية والمعنوية، والحق في تأسيس الاسرة، وحقوق المرأة، وحق التعليم، وحق صيانة الحياة الفردية للشخص، وحق انتخاب محل العيش.

من البديهي ان الشرط الاول للحصول على هذه الحقوق، هو عدم التناقض مع حقوق الآخرين، وعدم المساس بالحق الانساني للآخرين.

وهذه الحقوق، لو أردنا تبويبها على شكل نظام منطقي داخلي، لكانت:

أ ـ حقوق الحرية الفردية:

وهي عبارة عن حقوق حصانة الفرد والدفاع عنه أمام المجتمع الذي يعيش فيه وأمام الحكومة: حق الحياة والسلامة الجسمية، وحق حرية العقيدية الدينية والاخلاقية، وحق الملكية الفردية.

ب ـ حق الحرية السياسية

عبارة عن المساهمة في القضايا السياسية والاجتماعية، مثل حرية الصحافة، وحرية العلوم، وحرية البحث والتعليم، وحرية التجمع وتأسيس الجمعيات.

ج ـ الحقوق الاجتماعية الاولى

مثل حق العمل، والامن الاجتماعي، والازدهار الثقافي والاجتماعي وغيرها.

وهذا استعراض سريع لما يتضمنه اصطلاح حقوق الانسان في هذا اليوم، والمتداول في العالم الغربي بشكل خاص.

أما فيما يتعلق بالعالم الاسلامي فقد توصل المؤتمر الدولي للمفكرين الاسلاميين الذي عُقد في ايلول عام ١٩٨١ إلى تحدث الإسلام بشكل صريح وواع منذ البداية عن عشرين حقاً، مثل حق الحياة، وحق الصيانة من الاعتداء والاذى، وحق اللجوء، وحقوق الاقليات، وحق حرية الايمان، وحق الامن الاجتماعي، وحق العمل، وحق التعليم والتربية، وحق كل نوع من انواع الازدهار والتطور.

غير انّ التعبير عن هذه القيم بـ «الحق» و«الحقوق»، مستنبط عما ورد في لغة الفقه الاسلامي من تكليف فقهي وأخلاقي ازاء الآخرين.

بعبارة اخرى، هذه الحقوق، تبيان لحالات تشير اليها لغة الإسلام كواجبات ووظائف لا بد للفرد المكلف من تأديتها، وتعبّر عنها اللغة الفقهية بتعابير مثل الواجب والمستحب وغيرهما. وتوجِد هذه الوظائف حقاً لصالح اولئك الذين شملتهم. أي أن المتون الاسلامية لم تطرح مسألة «الحق»، وانما طرحت مسألة «التكليف». ونحن نستنبط «الحقوق» من هذا «التكليف».

وعلى هذا السياق ايضاً بامكان علماء الدين المسيحي أن يستنبطوا من «علم الاخلاق» المسيحي القديم ومن تكاليف الناس العاملين بها، حقوقاً لاولئك الذين تُستنبط هذه الاعمال الاخلاقية لصالحهم. وعلى هذا المنوال ايضاً تزعم السنّة اليهودية انّ التوراة تحمل أساس مفردات حقوق الانسان ومصدرها.

ويُرجِع أتباع الديانات الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) حقوق الانسان بالدرجة الاولى إلى تساوي الناس امام الله، أو إلى حقيقة حضرة المسيح بالتعبير اللاهوتي المسيحي. غير انّ ما يعبِّر عنه أتباع هذه الاديان الثلاثة في هذا اليوم باسم «الحق» و«الحقوق»، انما هي قيم تُعرف اكثرها بالقيم الخلقية. وهذا يعني عدم وجود ضمانة تطبيقية لها، ولا يترتب على العمل أو عدم العمل بها أية مكافآت أو عقوبات في هذه الدنيا، عدا الحالات التي تؤدي إلى خسائر في الارواح أو الاموال.

وعلى العكس من ذلك، حقوق الانسان التي اكتسبت رسميتها في فرنسا بشكل نهائي عام ١٧٨٩ م. فهذه القيم الاخلاقية التي كانت تعرف في الثقافة اليونانية والرومانية بـ «الحقوق الطبيعية»، كان الهدف من الاعتراف بها في هذه المرة حفظ ما لديها من قيم مستمدة من الماضي وتحويلها إلى قوانين ووسيلة للاقتدار السياسي، مع تحديد ضمانة تنفيذية لها في العالم.

هدفي هنا ان اوضّح بايجاز الفرق الاساس بين حقوق الانسان كنتاج لسنّة تاريخية وفكرية وسياسية غربية منذ البداية (عصر فلاسفة اليونان) وحتى يومنا هذا، وبين كل ما يمكن طرحه من منظار الإسلام تحت هذه الظاهرة.

شرح لفظة ومضمون حقوق الانسان

اصطلاح حقوق الانسان يثير السؤال التالي: لماذا يشكّل «الانسان» مركز الثقل في هذا الاصطلاح؟

وللاجابة على هذا السؤال يكفي ـ ومن دون الاستعانة بالأدلة التاريخية والاجتماعية ـ أن نذكر بأن العالم الغربي ـ أو بشكل أوضح البلدان الغربية ـ توصلت من خلال التجارب التي حصلت عليها خلال تاريخها الغامض المعقد وما رافق ذلك من عداءات وصداقات بين هذه الدول نفسها لا سيا في القرن الثامن عشر، إلى انّ الحياة السلمية بين الناس لا يمكن ان تتحقق إلّا اذا نُظر إلى الانسان كانسان فحسب، أي مجرد عن كافة الميزات كالدين، والسياسة، والنسب، والحسب، والعرق، واللون، والجنسية (ذكر أو انثى)، والجاه، والمقام، والمال، والثروة، والنفوذ. أي بدون أي اعتبار، ومجرد كونه إنساناً فحسب. بعبارة اخرى ان يُنظر اليه من حيث هو انسان ـ حسب تعابيرنا نحن طلبة الدين ـ لا من حيث هو مسيحي، أو يهودي، أو دهري، أو اسود، أو ابيض، أو غني، أو فقير، أو عالم، أو جاهل، أو حاكم، أو محكوم، وما أن يُطرح الانسان بهذا المعنى في إطار ظاهرة حقوق الانسان، حتّى تأخذ حقوقه معنى آخر بشكل تلقائي. ويصبح الحق في هذه الصورة اكثر المزاعم طبيعيةً وأساسيةً، وانه كامن في وجود كل انسان وراسخ في ماهيته، لا أنّ أحداً يمنحه له، وليس بامكان أحد ان ينتزعه منه. فالحق في هذه الصورة سيكون على «الشيء» كالحق على «الحياة»، والحق على «الحرية»، والحق على «المساواة» وهكذا، على العكس مثلاً من حق الابن على الوالدين، وحق الوالدين على

الابن، وحق المرأة على الرجل وبالعكس، فهو حق على الاشخاص والافراد، وهو بالتالي يوجب تكليفاً لاولئك الاشخاص والافراد. وحقوق الانسان ليست بهذا المعنى. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: بما أنّ شرعية التكاليف الدينية والحقوق المترتبة عليها، تنبع عن مصدر «الوحي» أو عن مرجع تقنيني خاص آخر، فمن اين اذاً تستمد الحقوق في ظاهرة «حقوق الانسان» شرعيتها؟ فالحقوق الاسلامية والحقوق المسيحية وغيرها، ذات مصدر معنوي، لكن من اين تستمد شرعيتها التي بامكانها ان تؤمّن تطبيقها، وترتّب عليه العقوبة والمكافأة؟ ولم يرغب المقنّنون لظاهرة حقوق الانسان ولم يستطيعوا أن يستندوا إلى هذا الدين أو ذاك أو إلى هذا المرجع أو غيره، لانّ هذا الاستناد لا يحقق مفهوم الانسان من حيث هو إنسان. فكان على هؤلاء أن يبحثوا عن شرعية هذه الحقوق وضمان تطبيقها في الانسان نفسه ومستلزماته الماهوية، بالترتيب المنطقي التالي الذي وُضعت اسسه في فلسفة المرحلة التنويرية. فوجدوا أنّ «كرامة» الانسان هي أهم ظاهرة ضرورية لإنسانية الانسان، واكثر بديهية من غيرها، ويمكن ان تكون اكثر المبادئ البديهية اساسية ويتفق عليها الناس كافة، في كل زمان ومكان، دون الاستناد إلى أي مصدر أو مرجع. فضلاً عن اعتراف كافة الاديان بها. فالكرامة صفة، بل وحتى سجية تستوعب الناس كافة، بمعزل عن كافة الاعتبارات الاخرى. وهذه هي الخطوة الاولى، أي قبول الكرامة الانسانية كمبدأ أساسي في ماهية الانسان، لا كحق.

والخطوة الضرورية الاخرى التي يمكن ان تضفي على هذا العنصر الفردي ـ باعتبار انّ الكرامة فردية ـ قوةً ذات طابع عام، تتمثل في ظاهرة «المساواة». والمساواة في هذه الكرامة، يتفق عليها كافة الناس ايضاً، واستطاعت وتستطيع ان تقنع الجميع بضرورة حفظ حقوقهم الجوهرية والالتزام بها، وتؤكد على حق محاسبة المنتهكين للحق في الساحة الانسانية. ولا يقتصر الامر على قبول

هذا المعنى العام، وانما يجب الاهتمام ايضاً بقضية التطبيق على المستوى الانساني وضمانه، على أن تجري عملية المحاسبة مع كل شخص منتهك للحق. اما الضمان التطبيقي، فيؤمن الجانب الفاعل (active) من هذا الاستدلال ازاء الكرامة والمساواة. أي انّ الكرامة والمساواة شيء منبعث من داخل الانسان نفسه، بينما يتحرك الجانب التطبيقي والتنفيذي من الاعلى ومن خارج الانسان. والعدل كمفهوم يتفق عليه الجميع، هو الظاهرة الوحيدة التي توجّه خطابها العام نحو أصحاب السلطة والقوة، بل والى الناس والافراد الذين يحكمون الآخرين بنحو من الانحاء، ولو بقدر يسير.

كان هذا استعراضاً سريعاً لفلسفة ظهور حقوق الانسان، وطبيعة محتواها، وطبيعة ضمان العمل بها. ونتناول بعد ذلك الفرق بين ما يفهمه الغرب عن الانسان وبالتالي عن حقوقه، وبين ما تفهمه الاديان، لا سيما الإسلام.

ويبدو انّ جذور هذا الفرق تكمن في طبيعة التصور، أو في كيفية استخدام صورتين مختلفتين عن الانسان، واحدة من قبل الغرب والاخرى من قبل الاديان الساميّة، سيما الإسلام.

«الله» عند الاديان الساميّة، وكما تحدث القرآن، يقع في مركز رؤيتها للعالم، ومحور هذه الرؤية. أي انّ الانسان بالمعنى الحقيقي شخص يصنع حياته وفكره وعمله على الخلوص والاخلاص في سبيل الله الواحد، ويبلورها على هذا الاساس. ومن هنا كان توجهه الخالص إلى الله وتقواه التي لا شائبة فيها، منبعاً لكرامته الانسانية ومصدراً، مثلما أشارت الآية الكريمة إلى ذلك بقولها: ﴿انّ اكرمكم عند الله أتقاكم﴾.

غير انّ الصورة التي للانسان في الرؤية الغربية للعالم، هي على العكس من ذلك تماماً. فالفكر الغربي يضفي على الانسان صفة «المحورية»، مع الايمان بأن الانسان معيار لتقييم وقياس كافة الاشياء. وهذا مبدأ فلسفي يعود إلى ايام سقراط. وتنطلق من هذا المبدأ كافة الاساطير اليونانية، ومن ثم كافة مذاهبهم

الفلسفية. وتدور الآلهة اليونانية والعالم وحوادثه الايجابية والسلبية حول محور الانسان ورغباته. ثم اخذ هذا اللون من الاعتقاد والتفكير بالنفوذ إلى المسيحية الاوربية، أي المسيحية التي نشأت عن اشخاص لم يكونوا يهوداً قبل ذلك، وانما كانوا يتمسكون بأديان اخرى. وحلّت محورية الانسان بدلاً من محورية الله، وأصبح «الله» بهذا المعنى، في خدمة الانسان وحاجاته.

إنّ تصور الذنب على شكل امر فطري في الانسان، والاعتقاد بضرورة النجاة منه، يؤدي إلى ظهور آلية لاهوتية توجب تضحية الرب الذي تحول إلى انسان في هيئة السيد المسيح. فتضحية السيد المسيح من اجل انقاذ البشرية من الذنوب، امر يصبّ في خدمة الانسان الذي تحول إلى محور، بدون أن يعكس ذلك أية فائدة على الله أو على السيد المسيح. وبهذه الطريقة حلّت «محورية الانسان» اليونانية الغربية محل «محورية الله» التي هي مبدأ الدين السامي.

غير ان صورة الانسان في الإسلام، كانت بشكل آخر منذ البداية. فالانسان قد خُلق بفطرة متجهة نحو الوحدانية، فيما ألَّفت محورية الله جزءاً أصيلاً من وجوده. بعبارة اخرى: بين هذين النمطين من التفكير، أي «محورية الله» و«محورية الانسان»، تغلبت الاولى في الإسلام، وتغلبت الثانية في الغرب.

وطوال تاريخ الكنيسة، بُذلت محاولات للحد من «محورية الانسان» وتحديدها ضمن قوانين الكنيسة وأعرافها. غير ان تيار المحورية الانسانية، حرّر الانسان الغربي من كافة القيود والتحديدات.

والآثار الناجمة عن «المحورية الالهية» في الاديان السامية ـ لا سيما الإسلام ـ و«المحورية الانسانية» في الثقافة الغربية، على حقوق الانسان هي:

حقوق الانسان المستنبطة من الاديان، ترى هذه الحقوق في اطار الارادة الالهية والاوامر الربانية، وليس لها ان تتجاهل كافة الاعتبارات. وحينما يصير الحديث عن حقوق الانسان في الإسلام، فلن يكون هذا الانسان مطلقاً، وانما إنسان على صلة بالله. والامر بهذا الشكل في المسيحية أيضاً، في حين لا تقر

حقوق الانسان في الثقافة الغربية بأي تحديد، من أجل أن تحتفظ بإطلاقها.

وهذا التباين أدى إلى بروز نقاشات بين المؤيدين لحقوق الانسان بمعناها الغربي وأتباع الكنيسة الكاثوليكية والإسلام.

وهذا التمايز بين حقوق الانسان المطلقة، وحقوق الانسان المقيدة بالقيود الدينية، أدى إلى إثارة الجدل بين المسلمين بشكل رسمي وبين المسيحيين خلال مختلف العصور وفي شتى الاماكن.

وبعد هذا التناول الفلسفي، نلقي نظرة على التطور التاريخي للقوانين والقواعد الموضوعة حول حقوق الانسان في الإسلام والغرب، ثم الوضع الراهن لهذه الحقوق في الغرب.

المبادئ الفلسفية والعرفانية لحقوق الانسان في الإسلام

التعاون الرئيس بين الرؤية الاسلامية لحقوق الانسان والرؤية الغربية على هذا الصعيد، يكمن في مصدرها. فحقوق الانسان في الإسلام تقوم على اسس ومبادئ فلسفية وعرفانية، ويجب أن تُستنبط احكام الشريعة منطبقةً ومنسجمةً مع هذه الاسس والمبادئ، والتي هي:

١ ـ مبدأ الكرامة الانسانية: الانسان في القرآن الكريم كائن منحه الله الكرامة ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ (الاسراء / ٧٠). وهذه الكرامة، قيمة نظرية يمكن أن تكتسب بعداً عملياً فيما بعد. والكرامة الانسانية، قضية واقعية لا اعتبارية، وتشير إلى ان الانسان من الناحية الوجودية ذو امتياز وأفضلية، لأنه اسمى كائنات الكون، ولهذا السبب سأل الله تعالى إبليس بعد خلق الانسان: ﴿ما منعك ان تسجد لما خلقت بِيَدَيّ﴾ (سورة ص / الآية ٧٥).

هذه الكرامة النظرية يمكن ان تحمل معها الكثير من القيم العملية، ولهذا يجب ان تنسجم معها كافة التعاليم الخلقية والحقوقية وتنتظم على اساسها. فحينما نقطع بأنّ الانسان جوهرة كريمة وثمينة، لا بد وأن نؤمن ايضاً بأن الحرية

والأمن وغيرهما، ليست حقوقاً طبيعية له فحسب، بل ويجب ايضاً أن تُفسَّر هذه الحقوق وتُنظَّم بالشكل الذي ينسجم مع كرامته.

٢ـ مبدأ طلب الانسان للّه: الانسان يطلب الله تعالى بفطرته، لأنه يراه بعين القلب لا عين الوجه. وهذا الطلب للّه ليس أمراً فجائياً، كما انه ليس مفروضاً. ويجب ان لا نتصور بأن الانسان يبحث عن فقيد لا يعرفه، وانما هو يطلب رباً يعرفه ويحبه. فالانسان وكما يحكم العقل ليس ذا وجود منفصل ومستقل، وانما وجوده متصل تماماً؛ غير انّ هذا الوجود المتصل، لم يتصل بموجود متصل آخر، وانما بموجود مستقل. والانسان ليس شيئاً غير هذا الاتصال والارتباط بذلك الموجود المستقل. فليس الانسان كائناً ذا صفة التمايل إلى الله، وانما اتصاله بالله هو عين الفقر الذاتي والحاجة المحضة لله تعالى:

﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله﴾[1].

وتتجلى في هذه الآية حقيقتان: الاولى انّ الانسان ذو وجود غير مستقل، والاخرى انّ اتصاله بالله فقط، لا بأي موجود آخر.

وعلى هذا الاساس، يجب أن يتجاوب كل تبويب وتنظيم حقوقي للانسان، مع هذه الروح الطالبة لله والباحثة عنه بشكل كامل. وتلك التعاليم الحقوقية التي تفترض للانسان إستقلالاً وجودياً، أو تلك التي تعدّه مرتبطاً بكل شيء عدا الله، لا تُعدّ نابعة من منبع الحق. واولئك الذين رفضوا هذا المنبع والمصدر، طالما تورطوا في خطأ التطبيق، وإلا فكل الناس يعلمون انّ الانسان مخلوق مرتبط ومتصل. والملاحدة أنفسهم يرتبطون أيضاً بشيء أو بشخص يعلّقون كل ما لديهم من آمال عليه. والتفاوت هو انهم آمنوا بشيء غير الله كموجود مستقل، مما أوقعهم في متاهات خلال مرحلة التطبيق.

٣ـ مبدأ خلود الإنسان: من المصادر الاخرى لحقوق الانسان في الإسلام،

---

(١) فاطر، الآية ١٥.

هو أنّ الانسان لا يمكن أن ينتهي إلى الفناء والعدم. ويمكن درك هذه الحقيقة عن طريق البحث والاستقصاء العقلي، وكذلك من خلال الادلة النقلية. فالقرآن الكريم يعتبر الانسان كائناً ذا روح خالدة، ينتقل من هذا العالم إلى عالم آخر يحظى فيه بالخلود. والعقل يرى الانسان ذا روح مجردة وفي منأى عن لدغة الموت. والانسان من منظار العقل لا يموت سوى جسده، والموت عبارة عن انفصال الروح عن الجسم، وحينما يزول هذا الانفصال مرة اخرى بمشيئة الله، تجد الروح جسماً يتناسب مع ذلك العالم.

وهذا المبدأ قد حظي بقبول الناس كافة، والاختلافات القائمة ناجمة عن الخطأ في التطبيق. فالناس بأسرهم يرغبون في حياة أطول ويبذلون الجهود الحثيثة كي يعيشوا فترة اكبر. وهذا يعني انّ الانسان يميل بفطرته إلى البقاء. وحين التطبيق يتصور البعض انّ الخلود في هذه الدنيا؛ لكن يجب أن نعلم أنّ هذه الدنيا مسافرة مثلما انّ الانسان مسافر. ولا شك في ان الانسان يصل إلى المنزل الاوسط في «الحشر الاصغر»، ثم يرد «الحشر الاكبر»، في حين تصل الدنيا إلى منزلها في الحشر الاكبر فقط. ويعتبر القرآن الكريم النظام الكوني - كالانسان - في حالة حركة نحو الله، وينطلق نحو المعاد، كي يشهد هناك ماذا فعل مسافروه: إما أن يشكو ما فعلوه، أو يشفع لهم. وورد في الاحاديث المأثورة أنّ هذا العالم واجزاءه سيشهدون أو يشكون، أو يشفعون[1]. وهذا ما يؤكد على ان الناس كافة يبحثون عن الخلود، غير انّ البعض يتصور أنّ الخلود للدنيا، ناسين انّ الخلود للروح لا للمادة؛ وما يبقى من الناس ليس المظاهر الدنيوية مهما كانت عظيمة. وهذه الفكرة الجاهلة أمسكت بتلابيب الانسان العادي والمادي منذ اليوم الاول، فكان يجمع الاموال كي يحصل على الحياة ويقضي على الموت أو يخضعه لارادته. وتحدث القرآن الكريم في مواضع عديدة منه حول هذه الفكرة الساذجة الخاطئة، وطرح الخلود الحقيقي:

---

(١) بحار الانوار، ج ٧، الباب ١٦.

﴿ما عندكم ينفد وما عند الله باق﴾[1].

٤ـ مبدأ الراحة النهائية: ربما هناك تصور بأن الخلود يعني الوصول إلى دار القرار، لكن يجب الالتفات إلى انّ هذين الموضوعين منفصلان عن بعضهما، لأن بالامكان أن لا يصل كائن خالد ما الى المنزل ولا يضع حمله على الارض، بل يضل حائراً تائهاً في طريق لا يوصلهالغاية والنهاية المطلوبة. وللقرآن تعبير رائع في تبيان هدفية نظام الوجود والوصول إلى الغاية والمنزل:

﴿يسألونك عن الساعة أيّان مرساها﴾[2].

فالنظام الكوني طبقاً لهذا التعبير أشبه بالسفينة الكبرى المبحرة في محيط الطبيعة، ولا يمكن لهذه السفينة أن تظل تمخر عباب ذلك المحيط إلى الابد، بل لا بد وأن ترسو في يوم ما. ويُستفاد من هذا التعبير القرآني انّ هناك نهاية لهذه الدنيا، ولا بد أن تصل الى دار القرار، لا أن تظل مبحرةً إلى الابد في بحر الوجود. وطبقاً لهذا التعبير ايضاً، يُعتبر المعاد هو دار القرار للعالم والانسان، حيث يحل فيه لقاء الانسان بربه. ومن هنا كان اسم «عدن»، أحد أسماء الجنة، لأنّ هذه الكلمة تعني محل الاقامة والاستقرار. وسمّي «المعدن» منذ ذلك اليوم بهذا الاسم لأنه موضع استقرار المواد في عالم الطبيعة، والانسان يصل بالمعاد إلى مستقره الحقيقي.

٥ـ مبدأ ارتباط الانسان التكويني بمجموعة الوجود: الانسان، هذا الجوهر المجرد الخالد الذي يحظى بلقاء الله، على ارتباط بكافة اجزاء الوجود شاء ذلك أم أبى. ومن هنا لا يمكن ان يصدر أي عمل عن هذا الانسان، ما لم يترك أثراً على روحه ونفسه. وكل كلام وكتابة وسلوك يصدر عن الانسان، لا بد وأن يخلِّف آثاراً عليه: إما مُنَوِّرة أو مُعَتِّمة. ولذلك لا نجد أي شيء ـ بما فيها الاحكام الحقوقية ـ ليس على صلة بروح الانسان وأخلاقه ومصيره. ومن

---

(١) النحل، ٩٦.

(٢) الاعراف، ١٨٧؛ النازعات، ٤٢.

خلال الأخذ بهذا المبدأ، لا يمكن قبول الفكرة القائلة انّ الانسان حر في أداء أي عمل. فتناول أي طعام، واختيار أي رفيق، وانتخاب أي طريق، لا بد وأن يترك تأثيراً خاصاً على الانسان.

والطعام الحلال لا يترك نفس التأثير الذي يتركه الطعام الحرام. والكلام الحق ليس له نفس الثمار التي يعطيها الكلام الباطل. فلكل واحد من هذه الامور نتائج ومعطيات خاصة به. فالذنب مثلاً يؤدي إلى تضبيب مرآة القلب، فتفقد الروح شفافيتها: ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾[1].

وحينما يَعلُق الغبار بالقلب مع كل ذنب ومعصية، ولا يبادر المرء إلى إزاحة هذا الغبار، ستُغلَق منافذ القلب شيئاً فشيئاً، مما يهدد الانسان بالعمى والصمم الحقيقيين. حتى الخواطر الحسنة أو السيئة تترك هي الاخرى آثارها على القلب وعلى الروح. كما انّ النظرة القبيحة الملوثة بالذنب، لها غبار تتركه على الروح. وحينئذ ورغم ما يبدو من عمل العين والاذن واللسان، إلّا انها في حقيقة الامر أعضاء فقدت قدرتها الحقيقية على العمل. وتحدث القرآن الكريم عن العين بهذا الشأن، إلّا انه لا يريد بها العين فقط، بل الاذن واللسان وسائر الجوارح الاخرى، هي بهذا الشكل ايضاً: ﴿فانها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾[2].

ولهذا السبب، ورغم ان الله تعالى قد بعث برسالته إلى الناس، وتناهى كلام الحق الآذان كافة، إلّا انّ هناك من لا يسمع حقاً ولا يدرك ما يُقال. وهذه الآية من سورة الحج، انما هي تفسير للآيات الكبيرة التي تعتبر المذنبين عُمياً وصُمّاً وبُكماً[3].

من هذا نفهم انّ فعل الانسان ـ وفق الرؤية الالهية ـ يخلِّف آثاراً عميقة على

---

(١) سورة المطففين، الآية ١٤.

(٢) سورة الحج، الآية ٤٦.

(٣) كالبقرة، الآيتين ١٨ و ١٧١؛ والانفال، الآية ٢٢.

روحه ونفسه، بحيث لا تعد تلك الروح منسجمة مع شكله الظاهري ابداً.

التاريخ النظري لحقوق الانسان في الإسلام

لمعرفة التاريخ النظري لحقوق الانسان في الإسلام، لا بد من تقسيمه إلى جزءين ودراسة كل جزء بشكل مستقل:

أ ـ تاريخ نشوء حقوق الانسان في الإسلام.

ب ـ تاريخ كتابة حقوق الانسان في الإسلام.

وحول الجزء الاول، يجب القول انّ تاريخ نشوء المنظومة الحقوقية في الإسلام، قد بدأ مع نزول الآيات القرآنية، وصدور الاحاديث النبوية، والسيرة العملية للرسول ﷺ وتقريراته. ولهذا يكفينا في هذا الموضوع الاشارة إلى بعض الآيات والاحاديث المعنية:

١ ـ حديث «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[1]، يشير إلى هذه الحقيقة وهي ان أعضاء المجتمع المؤمن في التعبير عن حبهم وعواطفهم نحو بعضهم البعض، كالجسم الذي اذا تألّم منه عضو، سرى ذلك الألم إلى سائر اعضاء الجسم الاخرى. ويعبّر هذا الحديث عن التوازن بين قيمة الفرد والمجتمع. فالاسلام يرى ان القيم والمهام والإبداعات الاجتماعية تتجلى بفعل وجود الافراد، ولهذا يعدّ نضجها من الاهداف الاصيلة والمهمة في الحياة. ورغم هذا لا يتجاهل القيمة والاصالة الاجتماعية ايضاً.

ومثلما انّ التضحية بالمجتمع من أجل الفرد، أمر بعيد عن العقل والمنطق، ويؤدي الى تدمير القيم، كذلك التضحية بالفرد من اجل المجتمع، عمل غير منطقي ويسفر عن ضياع القيم وتوقف قافلة التطور الانساني.

---

(١) سفينة البحار، ج ١، ص ١٣. (صاغ الشاعر الايراني سعدي الذي عاش في القرن الثامن الهجري هذا الحديث صياغة شعرية).

٢ ـ حديث «انما يجمع الناس الرضا والسخط»[١]، يكشف عن قيام وحدة الناس وانسجامهم على أساس الرضا الذي هو أساس الديمقراطية في الفكر السياسي الاسلامي. ومن الطبيعي ان يفقد النظام السياسي شرعيته بدون الرضا الشعبي.

٣ ـ الآية ﴿انّ هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾[٢]، توضح هذه الحقيقة وهي انّ الفرد ـ في نظرية الامة من المنظار الاسلامي ـ يقر بجزئيته من الكل (المجتمع ـ الشعب ـ الامة) طبقاً لادراكه واختياره وايمانه بالقيم العليا، ويرى نفسه وقفاً ـ وأحياناً فداءً ـ له. وهذا يمثل أسمى مراحل الحرية الانسانية[٣].

٤ ـ في الرؤية العالمية للاسلام، يعد حق الحرية والاختيار حقاً لا يمكن سلبه عن الانسان في كافة الاحوال. ويمكن ان تكون الآيتان التاليتان دليلاً اضحاً على هذا الاستنباط: ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾[٤] و ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[٥].

٥ ـ في الفكر السياسي الاسلامي، الرد القهري للفرد أو المجتمع على الفوضى وظاهرة الظلم، ليس الموقف الوحيد الذي يستدعي احترام حقوق الانسان، وانما نشأ هذا الإجبار عن اعتقاد هذا الانسان بحاجته وحاجة المجتمع إلى التكامل، لا سيما وأن كرامته الذاتية بمستوى جعله يُعرف كصاحب روح إلهية: ﴿ونفخت فيه من روحي﴾[٦].

٦ ـ من وجهة نظر الفكر الاسلامي يُعدّ الجهل بموقع الانسان الاصيل

---

(١) سفينة البحار، ج ١، مادة رضا.
(٢) سورة الانبياء، الآية ٩٢.
(٣) يُراجع تفسير الميزان، ج ٤، ص ١٢٣.
(٤) سورة الانسان، الآية ٣.
(٥) سورة الكهف، الآية ٢٩.
(٦) سورة ص، الآية ٧٢.

ومكانته الحقيقية وقيمه العليا، مصدراً لكافة صور الجور والظلم التي لحقت بالانسان وعدم معرفة الانسان الصحيحة بنفسه. وما لم يعرف الانسان نفسه والآخرين بشكل صحيح، يظل جاهلاً بمسؤولياته ومهامه.

«كفى بالمرء جهلاً أن لا يعرف قدره»[١].

٧ ـ اكدت النصوص الاسلامية على قيمة الانسان واحترامه رغم كافة التقسيمات الطارئة. وشدد الامام علي عليه السلام على واليه في مصر: «فانهم إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»[٢].

٨ ـ وحدة خلق الناس وتمتعهم بطبيعة واحدة: ﴿الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً﴾[٣].

٩ ـ الآية ﴿وما كان الناس إلا امة واحدة فاختلفوا﴾[٤]، تلغي الفواصل والفوارق غير الجائزة.

١٠ ـ لا يرى القرآن في الاختلافات جانباً قيمياً، وانما ذات صلة بتعقيدات نظام الخلق، وعامل معرفة ونضج فكري للانسان: ﴿يا ايها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾[٥].

١١ ـ لالغاء أي تفرقة غير صحيحة بين الناس، قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «أيها الناس إنّ ربكم واحد وإنّ أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب»[٦].

١٢ ـ مكانة كل انسان في المجتمع تعتمد على عمله: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾[٧].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٦.
(٢) نهج البلاغة، الكتاب ٥٣.
(٣) سورة النساء، الآية ١.
(٤) سورة يونس، الآية ١٩.
(٥) سورة الحجرات، الآية ١٣.
(٦) تحف العقول، ص ٢٩.
(٧) سورة المدثر، الآية ٣٨.

١٣ ـ يرفض الإسلام رفضاً باتاً منح الامتيازات على اساس القوة والمال وسائر المعايير المادية، وينتقد مثل هذه الممارسات، ويصفها القرآن الكريم بأنها من صفات المغرورين: ﴿وقالوا نحن اكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين﴾[١].

١٤ ـ لا بد من المساواة في القضاء الاسلامي حتّى في النظر. وهذا ما يشير اليه قول الامام علي عليه السلام لأحد قضاته: «وآس بينهم في اللحظة والنظر»[٢].

١٥ ـ الحق والعدل، معيار المساواة في الإسلام. وقال الامام علي عليه السلام بهذا الشأن: «وليكن امر الناس عندك في الحق سواء»[٣]، و«اعلموا انّ الناس عندنا في الحق سواء»[٤]، و«خذ سواء واعط سواء»[٥].

١٦ ـ ينظر القرآن إلى الأمن كنتيجة من نتائج التكامل والنضج الانساني: ﴿وليبدلنّهم من بعد خوفهم أمناً﴾[٦]، ويقدم المدينة الآمنة على انها المدينة الفاضلة: ﴿ضرب الله مثلاً قريةً كانت آمنةً﴾[٧].

١٧ ـ الاقتدار السياسي من وجهة نظر الفكر الاسلامي ليس سوى وسيلة لتمهيد الطريق لنضج وتكامل الناس، وليست هدفاً أو واسطة لقمعهم: «اللهم إنك تعلم انه لم يكن الذي كان منا منافسة في سلطان»[٨].

١٨ ـ حصانة كل انسان واع وملتزم بالطريق الانساني، من كل انتهاك لحق من حقوقه التي اكد عليها الإسلام: «لا تروعوا المسلم فانّ روع المسلم ظلم عظيم. ومن نظر إلى مؤمن نظرةً ليخيفه بها أخذه الله عزّ وجل يوم لا ظل إلّا

---

(١) سورة سبأ، الآية ٣٥.

(٢) نهج البلاغة، الكتاب ٢٧ و٤٦.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ٥٩.

(٤) نهج البلاغة، الكتاب ٧٠.

(٥) وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ١٠.

(٦) سورة النور، الآية ٥٥.

(٧) سورة النحل، الآية ١١٢.

(٨) نهج البلاغة، الخطبة ١٣١.

ظله»[1].

١٩ ـ حدّد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم جزءاً عظيماً من الحقوق الفردية في حديث تاريخي له: «من أهان مؤمناً فقد بارزني بالحرب، وسباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه»[2].

٢٠ ـ هدف بعثة الانبياء ـ في الفلسفة السياسية الاسلامية ـ هو إعادة الناس الحرية: «فانّ الله بعث محمداً ليخرج عباده من عبادة الناس إلى عبادته»[3]. وأوصى الامام علي عليه السلام من يفقد كرامته بسبب الحاجة: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»[4].

٢١ ـ شعار ﴿لا تَظلمون ولا تُظلمون﴾[5]، من أرسخ الشعارات الانسانية التي طرحها القرآن بهدف استئصال جذور العدوان.

٢٢ ـ إلغاء الإكراه، من المقولات الحقوقية الواضحة التي منعت استلاب حرية الانسان، وتحول إلى مبدأ حقوقي في المحاكمات اعتماداً على حديث «الرفع»[6] وآية ﴿لا إكراه في الدين﴾[7].

تاريخ كتابة حقوق الانسان في الإسلام

بدأت المرحلة الاولى من كتابة حقوق الانسان في الإسلام، بجمع الآيات القرآنية في الاعوام الاولى من النزول، فتم جمع قضايا حقوق الانسان الواردة في مجموعة الآيات القرآنية وكتابتها. ومن هنا يمكن ان يكون العقد الثاني من

---

(١) اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٧٣.
(٢) سفينة البحار، ج ١، ص ٤١.
(٣) وسائل الشيعة، ج ٣، ص ١٤؛ نهج البلاغة، الخطبة ١٥٤.
(٤) وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٣؛ نهج البلاغة، الكتاب ٣١.
(٥) سورة البقرة، الآية ٢٧٩.
(٦) رفع عن امتي تسعة... وما أكرهوا عليه.
(٧) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

القرن الهجري الاول والعقود الاخيرة من القرن الميلادي السابع، تاريخاً لكتابة حقوق الانسان في الإسلام. ويعدّ القرآن احد أقدم الوثائق المدونة في حقوق الانسان، قياساً لما كُتب في الغرب تحت عنوان حقوق الانسان.

وقُطعت خطوة اخرى أوسع على طريق حقوق الانسان من خلال جمع أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته، وكتابة الاحاديث والسيرة النبوية، وتأليف جوامع الحديث والسيرة، واستعراض أُصول وقواعد حقوق الانسان في كتب الحديث والسيرة، مما وفّر الارضية للمفكرين الاسلاميين للقيام بدراسات وبحوث على هذا الصعيد، أُسوةً بسائر العلوم الاسلامية الاخرى. وشهد القرن الثالث الهجري مئات الكتب والجوامع والسير التي قدّمت ـ وعبر مختلف الاسماء ـ أُسس ومبادئ الفكر الاسلامي على صعيد الثقافة والحضارة الانسانية، ومن بينها حقوق الانسان.

وسلمت أغلب هذه الكتب ـ ولحسن الحظ ـ من لسعات الاحداث التاريخية المدمّرة، وبين أيدينا اليوم جزء عظيم من التراث الثقافي والعلمي لتاريخ صدر الإسلام.

وبدأ المحدثون والباحثون ـ من خلال تنقيح كتب الاصول والجوامع الاولى للحديث ـ مرحلة جديدة على صعيد القضايا الاسلامية، ومنها حقوق الانسان والمسار التاريخي لكتابة هذه الحقوق. وتبلورت في هذه المرحلة عملية التبويب الموضوعي للاحاديث، والتصنيف السندي لها، ومشكلة تعارض الاحاديث واسلوب حلها.

ومع بداية تدوين الفقه والاخلاق (وهما علمان مهمان من العلوم الاسلامية) واللذين تبلورا في القرنين الثالث والرابع الهجريين، طُرحت مواضيع حقوق الانسان في الإسلام من خلال الكتب الفقهية والاخلاقية بشكل مستدل وخضعت للنقد والدراسة، مثل كتاب المبسوط للشيخ الطوسي.

والتطورات الاخرى التي شهدها الفقه لا سيما في القرنين السابع والثامن الهجريين، يمكن مشاهدتها في مؤلفات المحقق الحلي والعلامة الحلي، وكذلك في

عصر ازدهار الفقه الاسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، حيث طُرحت قضايا حقوق الانسان في الإسلام بشكل أعمق وأوضح خلال المباحث السياسية للفقه الاسلامي.

ولا بد من إعادة التذكير بهذه الحقيقة وهي ان الدين الاسلامي، مجموعة تشكل الشريعة جزءاً منها، بينما تشكل الاخلاق والعرفان والفلسفة الجزء الاعظم. وللانسان مكانة خاصة في العرفان الاسلامي. ومثل هذه المقولات ذات تأثير على الاستنباطات الفقهية. كما أنّ المبادئ الفلسفية والعرفانية، تهيمن على الوجود الفردي والاجتماعي للانسان.

وفي عصرنا هذا قطع فقهاء كبار كسماحة الامام الخميني (رض) خطوات كبرى على طريق فتح ابواب جديدة في الرؤية الفكرية، من خلال إدخال المقولات العرفانية في شخصية الانسان وقيمته، إلى دائرة البحوث الفقهية المتعلقة بحقوق الانسان، وفتح باب اجتهاد فقهي جديد اعتماداً على عنصري الزمان والمكان، مما يوفّر فهماً للنصوص الاسلامية ينسجم مع الانسان المعاصر.

التطور التاريخي لحقوق الانسان في الغرب

من الضروري تقديم استعراض سريع للاعلانات التي صدرت حتّى اليوم على صعيد حقوق الانسان:

أ ـ الإعلان الفرنسي لحقوق الانسان

صدر أول إعلان لحقوق الانسان بعد الثورة الفرنسية الكبيرة في شهر آب من عام ١٧٨٩. ويتألف هذا الاعلان من مقدمة و١٧ مادة، إنعكست على الدساتير الفرنسية التي صودق عليها بعد هذا التاريخ، وتركت تأثيراً على الاعلان العالمي لحقوق الانسان ايضاً.

ب ـ الاعلان العالمي لحقوق الانسان

صودق على هذا الاعلان الذي صدر على شكل قرار يحمل الرقم ٢١٧، في

العاشر من كانون الاول من عام ١٩٤٨، من قبل الجمعية العامة للامم المتحدة. واكتسبت حقوق الانسان في ظله بُعداً عالمياً بعدما كان يُعترف بها على شكل ضيق ومحدود. ووعدت كافة الحكومات والبلدان باحترام هذه الحقوق. ويتألف الاعلان العالمي هذا من مقدمة وثلاثين مادة.

ج ـ الميثاق الاوربي للدفاع عن حقوق الانسان والحريات الاساسية

صودق على هذا الميثاق في الرابع من تشرين الثاني عام ١٩٥٠ في مدينة روما، ثم أُضيفت اليه بروتوكولات اخرى بشكل تدريجي حتّى عام ١٩٦٦. ويتألف من ٦٦ مادة، ويُعد من أكمل النصوص المتصلة بحقوق الانسان. ووقّعت عليه كافة الدول الاعضاء في المجلس الاوربي، وحظيت فيه قضية حقوق الانسان بضمان قانوني، وتعهدت الدول الاوربية الموقعة، برعاية هذه الحقوق، وسمحت لكافة الاشخاص بطلب تطبيق القواعد الموضوعة لهذا الغرض. واقترح هذا الميثاق تشكيل محكمة للتحقيق في كافة الشكاوى على صعيد انتهاك حقوق الانسان.

د ـ الميثاق الاجتماعي الاوربي

صودق على هذا الميثاق في ١٨ تشرين الاول بمدينة توزن، وكان الهدف منه تمتع رعايا هذه البلدان بحقوق اجتماعية متساوية والغاء كافة انواع التميز على أساس العرق، واللون، والجنس، والدين، والافكار السياسية. ويتمتع هذا الميثاق بشكل اكبر ببعد اقتصادي حيث يهدف في نهاية المطاف إلى رفع مستوى الحياة لدى الاوربيين، سواء كانوا من سكان المدن أو الارياف وتحسين اوضاعهم.

هـ ـ معاهدة الدفاع عن حقوق الانسان في قارة امريكا

وقعت بلدان القارة الامريكية حتّى اليوم على العديد من الاعلانات والاتفاقيات الخاصة بحقوق الانسان ومنها:

ـ لجنة حقوق الانسان في البلدان الامريكية، والتي بدأت أعمالها منذ عام ١٩٦٠.

ـ المعاهدة الامريكية لحقوق الانسان التي صودق عليها في ٢٢ تشرين الثاني ١٩٦٩.

ـ الإعلان الامريكي لحقوق وواجبات الانسان الذي تمت المصادقة عليه في مدينة بوغوتا عام ١٩٤٨.

و ـ المواثيق الدولية لحقوق الانسان

صادقت الجمعية العامة للامم المتحدة على ميثاقين جديدين لحقوق الانسان في ١٦ كانون الاول عام ١٩٦٦، ويتميزان بأهمية بالغة من حيث الحقوق المدنية والسياسية بعد الاعلان العالمي لحقوق الانسان، وهما مكملان له. ويتحدث احدهما عن الحقوق المدنية والسياسية، ويتألف من مقدمة و٥٣ مادة، والآخر عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ويتألف من مقدمة و ٣١ مادة.

حقوق الانسان ورقة ضغط سياسية في الغرب المعاصر

يبدو انّ الغرب ينظر إلى حقوق الانسان وكأنّها خاصة بالانسان الغربي، ولا يعترف بأي حق للعالم الثالث والبلدان الواقعة تحت نير الاستعمار. ومتى ما تحدث عن حقوق للعالم الثالث، فلا بد أن تكون هناك اهداف سياسية يلاحقها. ويمكن ان نشاهد هذه الاهداف والمطامع السياسية من خلال تعامله مع ايران، وهذا ما خلق جداراً من عدم الثقة بين شعوب العالم الثالث والغرب. وبالرغم من المصادقة على القوانين والقرارات وصدور الاعلانات التي سبق أن أشرنا اليها، ورغم مرور سنوات طويلة عليها، طالما أقدمت القوى الغربية الكبرى على ممارسة أبشع الاعمال في البلدان الافريقية والآسيوية ودول أمريكا اللاتينية بذريعة نشر المبادئ الانسانية والمفاهيم الحضارية. ولا يمكن أن تُنسى الخلفية المظلمة للاستعمار القديم والجديد في تعامله مع شعوب هذه البلدان، بما فيها ايران، خلال ربع قرن من الزمن. ولازالت البلدان الاسلامية تُهاجَم باستمرار من قبل المستعمرين، ولازالت ثرواتها المادية والمعنوية تُنهب

كلّ يوم بمختلف الذرائع والحجج، في حين لا يزال الغرب يصر على رفع شعار الدفاع عن حقوق الانسان، رغم كل هذا الظلم الذي يلحقه بهذه الشعوب. وهذا يعني بشكل دقيق ايمان الغرب بأنّ حقوق الانسان خاصة به وحكر عليه. والدليل على هذا الكلام ايضاً صمت المحافل الغربية ازاء الاعتداءات والجرائم الصهيونية في فلسطين، بل ودعمها ايضاً، وسباقيتها في انشاء بؤرة الفتنة والفساد- أي الصهيونية- والتي تمثل مظهر الانتهاك لحقوق الانسان في العالم الثالث. والغرب لا يكلّف نفسه مشاهدة كل هذه القنابل النارية التي تتهافت على رؤوس النساء والاطفال الفلسطينيين المشردين، ويمر عليها صامتاً راضياً. واذا ما قدّم مشروعاً للسلام، فلن يكون مشروعاً عادلاً يضمن حقوق المظلومين الفلسطينيين، وانما يعبّر عن قلقه على العنصريين الصهاينة. وهذا ما يشير إلى ايمان الحضارة الغربية بالتمييز العنصري، كما يشير إلى عدم انسجام هذا النمط الفكري مع الفكر العالمي.

الاستنتاج

اكتسب مفهوم حقوق الانسان في الغرب هذا اليوم صبغة فردية، في حين ينظر الإسلام إلى الانسان ككائن اجتماعي شديد الالتصاق بمجتمعه. وحقوق الانسان في الغرب هذا اليوم ليست سوى ورقة ضغط سياسية وتجارية.

الانسان في المدرسة الدينية- ولا سيما الاسلامية- يجب أن يعمل وقبل أي شيء آخر على البحث عن الحرية في داخله، وتفادي الوقوع في شراك الفساد والانزلاق طرق الانحراف والرذائل.

الدين الاسلامي، يؤمن بأنّ الانسان مسؤول عن الأمانة الالهية، والفكر الاسلامي غير غافل عن الابعاد الاجتماعية في حياة الانسان كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى جانب الابعاد الباطنية، ويهدف إلى خلق إنسان متوازن.


حقوق الأقلّيات



الأقليات في الإسلام

لا يمكن تصور وجود الأقلية بدون افتراض وجود الأغلبية. وهاتان الفئتان في المجتمعات البشرية، لا بد وأن يكون لهما بعض الصفات المشتركة، فضلاً عن وجود صفات أو صفة واحدة على الاقل غير مشتركة. والجانب المشترك من وجهة نظر علم الاجتماع هو الجانب الانساني، في حين ان جوانب التباين والافتراق، مختلفة باختلاف وجهات النظر.

ولتوضيح الأغلبية، يقترح علم الاجتماع القومية ثم يعرفها كالتالي: القومية عبارة عن نوع من العلاقة السياسية والمعنوية التي تشدّ الفرد إلى جهاز اداري معين، وهو الحكومة.

وهناك آراء مختلفة حول العناصر التي تؤدي إلى ظهور القومية ومنها: العرق، ووحدة اللغة، ووحدة التاريخ، ووحدة الدم، ووحدة الارض التي تعيش فيها مجموعة معينة من الناس كان اسلافها يرون احقيتهم في استمرار الحياة فيها. وكل عامل من هذه العوامل عاجز لوحده عن ايجاد القومية، ومن الممكن ان تصحبه الكثير من المشاكل. ولا بد من استعراض هذه العوامل بشكل مقتضب بهدف الإعداد لأرضية البحث.

أ ـ العنصر العرقي

فكرة القومية على أساس العرقية أو العنصرية، قد أدت ـ بحكاية التاريخ ـ إلى ظهور نظام التفوق العنصري الذي تحـول بعيد ذلك إلى سياسة تقوم على العنف والتوسعية، والتي لا تسمح بحق الحياة لسائر الافـراد الذيـن يـعيشون خارج نطاق حدود هذه الاسطورة.

عانت البشرية ولا زالت تعاني الكثير من قصة العـنصرية، ونـرى كـيف أضحى الهيكل الاجتماعي جريحاً ملطخاً بالدم بسبب هذه الحربة. والامـر لا يحتاج إلى ذكر مثال على ذلك، وانما هو واقع محسوس وكارثة متكررة: تفوق الابيض على الاسود، وقصة الالوان التي لا تنتهي، تؤدي في كل يوم وفي نقاط مختلفة من العالم إلى حدوث انفجار مهيب ناجم عن تراكم قوة الضغط الشعبي، المتأثرة بالتمييزات القانونية.

وحينما يكون هذا العامل العنصري مصحوباً بمـذهب أو مـدرسة فكـرية معينة، فلا بد أن يؤدي ولا شك إلى تأجيج العصبيات. فالحكومات اليهودية التي سبقت بعثة المسيح عليه السلام، كانت من أقدم الحكومات وأشدّها إصراراً في ذلك العصر على العمل بفكرة التلاحم العرقي (فكرة الاسباط الاثني عشر) التي تحولت إلى عقيدة دينية عنصرية حادة، وانتهـجت سـياسة عـنصرية ديـنية عنيفة.

وليس عجيباً اذا ما رأينا المفكرين اليهود يولون اهمية خارقة لبني اسرائيل في الآثار التي خلّفوها لليهود، ويعتقدون انّ الجزء الرومي من الارض يُقسم إلى قسمين: بني اسرائيل، وسائر الامم والشعوب.

انهم يؤمنون أنّ بني اسرائيل هم شعب الله المختار، وأنّ ايمانهم هذا أخذوه عن التوراة. وطالما كرر التلموذ أنّ بين الله واليهود علاقة حميمة لا يمكـن ان تنفصل. ويمكن ان نشير بهذا الصدد إلى بعض ما جاء في التلموذ:

١ ـ في اختصاص الدين بعنصر خاص، ورد: قال الذات القدوس المبارك

لشعب اسرائيل: «أنا رب العالم كافة، غير انّ اسمي ألقيته عليكم فقط. لا يدعونني رب الوثنيين، وانما أُعرف رباً لاسرائيل» (شموت ربا ـ ٢٩: ٣).

٢ ـ الذات القدوس المبارك، وضع اسمه الأعظم على اسرائيل... «لو تركتُ شعب إسرائيل وشأنه، لذاب بين سائر شعوب العالم. وها أنا أضع اسمي عليه كي يحيا ويبقى». (بروشلمي تعنيت ٣ د).

٣ ـ «الله عون ومعتمد العالمين كافة، وتسبّح كافة الامم بحمد القدوس المبارك وثنائه، إلّا أنّ حمدنا وثناءنا أكثر قبولاً وأجمل من حمدهم وثنائهم. بنو اسرائيل يقولون: إسمع يا اسرائيل، الله ربنا، رب واحد» (سفر التثنية، ٦:٤).

٤ ـ «يقول روح القدس بصوت جهوري: هل هناك من يشبه قوم بني اسرائيل، الشعب الوحيد في العالم» (الكتاب الاول، تواريخ الايام ١٧: ٢١).

٥ ـ «يقول روح القدس بصوت جهوري: هنيئاً لك يا اسرائيل، من هو مثلك» (سفر التثنية، ٣٣: ٢٩).

٦ ـ يقول التلموذ، عندما أعطى الوصايا العشر لهم (لبني اسرائيل)، شعر باللذة والسرور. وحينما قال بنو اسرائيل «سنعمل بكل ما أمر الله به ونطيع» (سفر الخروج، ٧:٢٤) قال الذات المقدس المبارك «بهذه الوردة الحمراء (بني اسرائيل) تُصان حديقتي من الدمار، وينجو العالم من الفناء بحق التوراة وشعب اسرائيل» (ويقراربا، ٢٣: ٣).

٧ ـ «الوثني المنهمك في تعلّم التوراة، واجب القتل، لأنه قيل (أمرنا موسى بشريعة هي ميراث جماعة يعقوب)» (سفر التثنية، ٣٣: ٤). وهذا الأمر متعلق بنا وليس بهم (سهندرين، ٥٩ أ).

٨ ـ «لأنّ أبناء اسرائيل عندي عبيد» (سفر لاويان، ٢٥: ٥٥).

وبهذه التعاليم المنحرفة التي ينسبها الكتّاب اليهود لشريعة موسى كليم الله، ويعلّمونها في مدارسهم وكنائسهم، حبست الدولة اليهودية ـ التي أُقيمت على اساس فكرة شعب الله المختار وتستند إلى دين خاص ـ نفسها في مأزق

العصبية العرقية والدينية، ولم تستوعب فكرة الدولة المؤلفة من مختلف الفئات العرقية والدينية، أو أن تضع في أهدافها تأسيس حكومة عالمية. بل ظلت مطوقة بأسوار العنصرية وأوقعها دينها الخاص في أسر العرقية.

ب ـ عنصر وحدة الدم

تفَسَّر القومية وفق منطوق عنصر الدم على اساس انّ الطفل بمجرد ولادته يكتسب بشكل قهري قومية الاب والام عن طريق اتصال الدم. ومن الممكن ان يكون هذا العنصر مؤثراً في تحديد القومية، إلّا انه قلما يوجد شعب لم يختلط دمه خلال العصور التاريخية بدم سائر الشعوب والاقوام، ولهذا لا يمكن ان يكون عنصر الدم قاعدة حاسمة في تقديم تعريف كامل وجامع للقومية.

ج ـ عنصر الارض

لما كانت كل دولة بحاجة إلى منطقة نفوذ جغرافية، فقد أولى بعض الحقوقيين هذا الموضوع أهمية اكبر من غيره، واعتبروا عنصر الارض المشتركة أحد العوامل المهمة في تحديد قومية الافراد، ورأوا أنّ هذه الفرضية ذات ميزتين: الاولى كل فرد يعيش في ارض معينة يعدّ مواطناً في تلك الارض، والثانية تبلور قاعدة معينة لتحديد قومية أو وطنية الافراد.

وهذا الجزء من هذه الفرضية المتعلق بالمواطنة وتحديدها، قلّما يوجَّه اليه الانتقاد، إلّا انه لا يقوى على تحديد القومية، لأنّ هذا العنصر يُعدّ من الناحية الحقوقية قرينةً أو إمارة، وليس دليلاً ثابتاً لا يقبل الانتقاد.

وفي أوائل القرن العشرين وأواسطه، مزّقت الحرب العالمية الكثير من البلدان، لا سيما الاوربية الشرقية، ثم وحّدت بينها، وصنعت منها بلداناً واحدة في أرض متصلة، كمثال على ذلك: الاتحاد السوفيتي السابق، وتشيكوسلوفياكيا، ويوغسلافيا السابقتين. وعاش سكان كل بلد من هذه البلدان تحت اسم شعب واحد، وخاضوا تجربة الحياة المشتركة لسنوات مديدة

بهذا العنوان والاسم. لكن ما أن تم الإعلان عن الاجواء السياسية المنفتحة (غلاسنويت) في نهاية القرن العشرين من قبل السياسيين السوفيت آنذاك، وتطبيق البرويستريكا، وعدم التدخل في مصير اوربا الشرقية،تقوضت الاسوار الاصطناعية التي سبق لها ان جزّأت البلاد الواحدة، وانطلقت الشعوب ـ التي كانت لها هوية مشتركة وفُرِض عليها التقسيم ـ لمجابهة حالة التجزئة، وخوض كفاح دموي لتحقيق أهدافها.

د ـ عنصر وحدة التاريخ واللغة

يعتبر علماء الاجتماع، الاشتراك في التاريخ واللغة عنصراً من عناصر نشوء الامة أو الشعب. ويذهب أنصار هذه الفكرة إلى القول بأنّ اللغة، بمثابة روح الشعب وحياته. والجماعات التي تتحدث بلغة واحدة، ذات قلب واحد، وادراك مشترك واحد. والتاريخ أيضاً بمثابة ذاكرة الشعب ومصدر إدراكاته ومشاعره. وما يدحض مثل هذا الادعاء، وجود الشعب السويسري في العصر الراهن الذي يتحدث بثلاث لغات مختلفة هي الفرنسية والالمانية والايطالية، وهو ما يغنينا عن تقصّي مختلف بلدان العالم الاخرى.

هـ ـ عنصر الرغبة في الحياة المشتركة

وضع إرنست رينان أساس هذه النظرية الجديدة خلال محاضرة ألقاها في باريس عام ١٨٨٢م، وقال انّ الرغبة في الحياة المشتركة تشكّل القاعدة الاساس لتكوين الشعب، والعنصر الحقيقي الوحيد للوحدة الوطنية، هو الرغبة في الحياة الاجتماعية المشتركة. والشعب من وجهة نظره عبارة عن مجموعة من الافراد صهرتهم الرغبة في الحياة المشتركة، في بوتقة واحدة.

وهذا التعريف صحيح من حيث الاطار العام، لكنه ناقص من حيث الجزئيات والتفاصيل، لأنه لم يحدد طريقة ظهور الرغبة في الحياة المشتركة، والاسلوب الذي يمكن من خلاله التعبير عن هذه الرغبة. فهل يتم ذلك من

خلال تقصّ يقوم به الزعماء أم عن طريق رأي الافراد؟ ومن حيث المبدأ، ما هي القواعد التي يقوم عليها مثل هذا التفاهم؟

واذا أضفنا إلى تعريف رينان كلمة «المعنوية»، لتوصلنا إلى اجابة على تلك التساؤلات وملء الفراغ الموجود في هذه النظرية، أي تصبح نظريته بالشكل التالي: العنصر الحقيقي الوحيد للوحدة الوطنية، هو الرغبة المعنوية في الحياة الاجتماعية المشتركة، والتي تكتسب صبغتها من العناصر المذكورة.

وعلينا أن نرى ما هو اسلوب تحقيق هذه المعنوية؟ وما هي العوامل التي ينشأ منها؟ ولا شك في انّ الدين المشترك هو أقوى هذه العوامل وأرسخها. ومثلما قلنا، فاليهودية دين مغلق ولا يجيز الدخول اليه إلّا لمن هم من العرق الاسرائيلي ويتّصلون بالاسباط الاثني عشر للنبي يعقوب. ورغم ان المسيحية نشأت في داخل اليهودية وأخذت بأحكامها بدون نقاش، إلّا انها كسرت الجدار العرقي. وقال النبي عيسى عليه السلام: «لا تتصوروا انني انما جئت لإبطال التوراة وصحف الانبياء، وانما لأُكملها، وما دامت السماوات والارض، فلن تزول همزة أو نقطة من التوراة حتّى تتحقق كل آية قلتها لكم». (انجيل متى، الفصل الخامس، الآيتان ١٧ و١٨).

وكان ذلك الإكمال بهذا الشكل: «سمعتم ما قيل أحبِب جارك وعادِ عدوك، وأنا أقول لكم أَحِبّوا أعداءكم» (انجيل متى، الفصل الخامس، الآيتان ٤٣ و٤٤).

وحطّم جدار العنصرية بقوله:

«تعالوا إلي انتم جميع الكادحين والمُثقلين، وسأمنحكم الطمأنينة» (انجيل متى، الفصل ١١، الآية٢٨).

أو:

«باسمه ستأمل الامم» (انجيل متى، الفصل ١٢، الآية ٢١). أو الآية التالية التي تشمل كافة الامم والقبائل:

«لأنّ من يحقق ارادة أبي الذي في السماء، هو أخي وأُختي وامي» (انجيل متى، الفصل ١٢، الآية ٥).

وبهذه الآيات، خرج الدين المسيحي المكمل لليهودية من اسوار العنصرية، وتحول الى دين شامل كان بامكانه ايجاد قومية مشتركة لكافة الامم والقبائل.

عنصر القومية في الإسلام

الإسلام الذي جاء بعد المسيحية بـ ٦١٢ عاماً، ومع تأييده لكافة الأديان الالهية السابقة (المجوسية واليهودية والمسيحية)، ظهر بفلسفة جديدة ووجّه خطابه إلى البشرية جمعاء.

فالاسلام يؤمن انّ الناس جميعاً بغضّ النظر عن اللون والعرق، بامكانهم تأسيس مجتمع واحد وامة واحدة، وأن يقيموا حياتهم الاجتماعية على أساس المعنوية الاسلامية. وهذا الهدف هو آخر وأسمى الاهداف التي يلاحقها الإسلام في نظامه التربوي الخاص، ويدعو البشرية قاطبة لتحقيقه. والإسلام يقدّم الانسان كائناً ذا كرامة واحترام، وأنه خليفة الله في الارض، ويبشّره بأن خالق العالمين جميعاً قد وضع عالم الوجود بين يديه، ومنحه من المواهب والقابليات ما يستطيع بها أن يسخِّر، وينتفع، ويفيد من الهبات والمنح التي أفاض الله بها على العالم، ويكتشف رموزه وأسراره.

جاء في الآية ٧٠ من سورة الاسراء: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾. ولا بد من الالتفات أن هذه الآية قد تحدثت عن البشرية كافة دون عنصر أو لون معين.

وتتحدث عن هذه الحقيقة أيضاً سورة الجاثية في آيتها الثالثة عشرة وهي تثني على الانسان: ﴿وسخّر لكم ما في السماوات وما في الارض جميعاً منه إنّ في ذلك لآياتٍ لقوم يتفكّرون﴾.

ونُظِر إلى كرامة جميع الناس بشكل واحد في هذه الآيات؛ وكل فرد يمتلك معنى الانسانية، يستحق هذه الكرامة والعظمة. كما انها ألغت بشكل قاطع كافة الاختلافات الاعتبارية والعنصرية. ويُقال على هذا الصعيد انّ الرسول ﷺ كان جالساً مع أصحابه حينما مرّ من امامهم جثمان شخص ميت، فنهض الرسول احتراماً له، فقال له أحد اصحابه: انها جنازة رجل يهودي. فأجابه الرسول ﷺ: أليس إنساناً؟

وعلى أساس هذا الاحترام وهذه الكرامة الذاتية، يتحدث الإسلام عن جميع الناس كأمة واحدة: **﴿ماكان الناس إلا أُمة واحدة فاختلفوا﴾** (سورة يونس، الآية ١٩).

وعلى هذا السياق ايضاً، الآية ٢١٣ من سورة البقرة: **﴿كان النـاسُ أُمـةً واحدةً فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أُوتوه من بعد ما جاءتهم البينات...﴾**.

الامة الواحدة في نظر الإسلام عبارة عن مجموعة من الافراد تختار لها حياة مشتركة ومنسجمة على اساس وحدة العقيدة والفكر، بدون النظر إلى اللون واللغة والعرق والقبيلة. ومفهوم القومية على هذا الاساس عبارة عن علاقة عقائدية وفكرية تربط بين الافراد، وتعمل على ايجاد تلاحم بينهم وبين النظام الخاص الذي تقتضيه تلك العقيدة.

ويعتبر الايمان والعقيدة مؤشّر الامة من وجهة نظر العقيدة الاسلامية، والعنصر الحقيقي لتكوين تلك الامة. والامة الاسلامية تؤلّفها مجموعة الافراد والجماهير التي اعتنقت الإسلام وآمنت بالعقيدة الاسلامية والقانون الاسلامي. والامة المؤمنة بالاسلام، امة واحدة من وجهة النظر الاسلامية.

وأكد الرسول ﷺ على إلغاء الفوارق العرقية واللغوية واللونية في خطابه التاريخي الذي ألقاه في حجة الوداع:

«يا أيها الناس، إنّ ربكم واحد وإنّ أباكم واحد، كلكم من آدم، وآدم من تراب. إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم. ليس لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى....»

وقال الامام علي عليه‌السلام لاولئك الذين طالبوه ببعض الامتيازات على أساس شرف النسب والعرق والطبقة، قائلاً بأنّ من يقبل بديننا ويلتزم بعهدنا، فلا بد لنا ان نجري بحقه حكم القرآن وقانون الإسلام. وليس لاحد من ميزة على آخر إلا التقوى. واكد في الكثير من نداءاته الموجهة إلى الامة على انّ العنصر أو القرابة أو القبيلة لا يمكن أن تمنح المسلم امتيازاً يتفوق من خلاله على غيره من المسلمين.

وهنا ربما يطرح السؤال التالي نفسه: ما هي التقوى، هذا العنصر الذي يحدد الافضلية؟ فهل هو عنصر ناجم عن العقيدة الاسلامية فقط؟ وللاجابة على هذا السؤال يجب القول ليس المراد بالتقوى، التقوى الاسلامية فحسب، لانّ التقوى بمعنى إجراء الاوامر الالهية والانصياع لله في الامور، قضية موجودة في كافة الاديان ذات المصدر الالهي، وبمعنى مشابه للمعنى الاسلامي تقريباً.

والتقوى في الإسلام يمكن أن تتبلور في الاعتقادات التالية، فضلاً عن معناها اللفظي:

ـ قال الامام علي عليه‌السلام: «فلا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً» (نهج البلاغة).

ـ ومن إمارات التقوى الاخرى هي الاعتقاد بعدم وجود أي تفاوت في الحقوق بين الناس: ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾ أو الآية الاخرى القائلة ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ اكرمكم عند الله أتقاكم﴾.

ـ الايمان بأنّ الاختلاف في اللون واللغة لا يمكن أن يكون دليلاً على

أفضلية أحد على آخر، وانما هي علامة على وجود الخالق. كما انّ الكلام الالهي القائل ﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي﴾ هو إعلانٌ عن الحرية الدينية الطبيعية.

غير انّ هذا الاعلان عن الحرية الدينية ليس إعلاناً غير محدود، ولا يمكن ان يشمل العقائد الباطلة. والخطاب موجه في هذه الآية إلى الديانات الثلاث التالية فقط: اليهودية، والمسيحية، والمجوسية والتي لها قواعد وحي الهية. وهذه الاديان الثلاثة من وجهة نظر الإسلام ليست ذات طابع ابدي، وانما اكتملت باقتضاء التتابع الزمني. وكما قال السيد المسيح ان المسيحية اكمال لليهودية، كذلك يُعدّ الإسلام مرحلة تكامل عقائدي ديني ايضاً.

وبما انّ الإسلام يكنّ احتراماً خاصاً لكبار الانبياء الالهيين، لهذا ينظر بعين الاحترام ايضاً إلى أتباع هؤلاء الانبياء.

ويؤمن الإسلام دائماً بالتعايش السلمي مع الاديان الالهية الاخرى خلال تاريخه الذي يمتد لأكثر من أربعة عشر قرناً، وعرض نفسه ملجأً لأتباع هذه الاديان، عدا في الحالات التي استشعر فيها عدوانيتهم وتآمرهم على النظام الاسلامي، حيث لجأ الى استخدام السيف بحكم الدفاع المقدس المشروع.

أوضاع الاقليات في صدر الإسلام

منذ الفجر الاسلامي في مطلع القرن السابع الميلادي وتبلور المجتمع الاسلامي في يثرب (المدينة) ثم في مكة، وانتشاره إلى سائر المناطق الاخرى، كان أتباع الاديان التي لها جذور الهية ـ اليهودية والمسيحية والمجوسية ـ يعيشون في البلاد الاسلامية (دار الإسلام)، والى جانب المسلمين. ولم يشعر الإسلام بحاجة إلى تهجيرهم من دار الإسلام أو فرض الانتماء اليه، وفضّل أن يظلوا إلى جانب المسلمين على دياناتهم.

وكان ذلك التعايش ينطلق في البداية من معاهدة ضمنية. وكان المسلمون

يلتزمون بالعهد والميثاق على أساس مبادئ الدين الاسلامي. واستمر حسن الجوار لفترة من الزمن.

والشيء الذي لا يقبل الجدل، اننا قلما نجد خلال التاريخ الاسلامي الطويل أنّ أقلية دينية قد ثارت على المسلمين مطالبة بحقوق مهتضمة أو حريات مصادرة. والحالات النادرة التي نلاحظها، ناشئة بأسرها عن التعصب العنصري اليهودي الذي يجرهاالخديعة والتحايل.

مواطنة أهل الذمة

تجيز القوانين الاسلامية لغير المسلمين الالتحاق رسمياً بالمسلمين وتشكيل امة واحدة معهم ضمن شروط خاصة. وهذا هو نوع من المواطنة التي تدعى بالفقه الاسلامي بـ «الذمة». ويُطلق على الاشخاص الذين يوقعون مثل هذه المعاهدة مع المسلمين: «أهل الذمة». والشروط الخاصة التي تبيح مثل هذه المعاهدة والتي يتفق عليها الفقهاء هي:

١ ـ الاشخاص الموقعون على معاهدة الذمة يجب أن يكونوا أتباع احد الاديان التالية: المجوسية واليهودية والمسيحية، أو ما يصطلح عليهم الفقهاء بأهل الكتاب.

٢ ـ تجنب هؤلاء القيام بأي تآمر أو اعمال عدوانية تؤدي إلى إثارة الاضطراب والفوضى وزعزعة الاوضاع الامنية للمسلمين.

٣ ـ اذا ما أراد الذمي أن يقيم دعوى أو يقدم شكوى ضد احد ما، فاذا كان الجانب الآخر مسلماً، فلا بد من الرجوع إلى القوانين القضائية والجزائية الاسلامية، واذا كان غير مسلم، فالجانبان حرّان في انتخاب محاكمهما الخاصة التي تحكم وفق ديانتهما، أو الرجوع إلى المحاكم الاسلامية.

٤ ـ طبقاً لمعاهدة الذمة، على اهل الذمة ان يدفعوا ضريبة سنوية باسم «الجزية» للدولة الاسلامية. ويحدد مقدار الجزية في المعاهدة طبقاً لموافقة

الجانبين.

وهؤلاء من الناحية القانونية يُعدّون مواطنين للدولة الاسلامية، والحكومة الاسلامية مسؤولة عن توفير الحماية لهم والدفاع عنهم، كما انهم قانونياً ذوو حقوق مشتركة ومحددة.

والمزايا التي يحصل عليها أهل الكتاب في المجتمع الاسلامي طبقاً لمعاهدة «الذمة»، دليل آخر على سياسة الإسلام العامة القائمة على السلام والتعايش السلمي، وشاهد صادق على الاحترام الذي يكنّه الإسلام للناس وأفكارهم وعقائدهم.

كمثال على ذلك نكتفي بعهدين للرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع اهل الذمة:

الاول، مع النصارى كافة، بخط الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، نقلاً عن مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، وهو:

«بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون.

هذا كتاب كتبه محمد بن عبد الله إلى كافة الناس أجمعين بشيراً ونذيراً ومؤتمناً على وديعة الله في خلقه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيماً. كتبه لاهل ملته ولجميع من ينتحل دين النصرانية من مشارق الارض ومغاربها، قريبها وبعيدها، فصيحها واعجميها، معروفها ومجهولها: كتاباً جعله لهم عهداً فمن نكث العهد الذي فيه وخالفه إلى غيره وتعدّى ما أمره كان لعهد الله ناكثاً، ولميثاقه ناقضاً، وبدينه مستهزئاً، وللعنه مستوجباً، سلطاناً كان ام غيره من المسلمين المؤمنين، وإن احتمى راهب أو سائح في جبل أو واد أو مغارة أو عمران أو سهل أو رمل أو ردنه أو بيعة، فأنا اكون من ورائهم، ذابٌ عنهم من كل عدة لهم بنفسي وأعواني وأهل ملتي وأتباعي، كأنهم رعيتي وأهل ذمتي. وأنا اعزل عنهم الاذى في المؤن التي يحمل أهل العهد من القيام بالخراج إلا ما طابت به نفوسهم. وليس عليهم جبر ولا إكراه على شيء من ذلك. ولا يغيَّر اسقف من اسقفيته، ولا راهب من

رهبانيته، ولا حبيس من صومعته، ولا سائح من سياحته. ولا يهدَم بيت من بيوت كنائسهم وبِيَعهم. ولا يدخل شيء من مال كنائسهم في بناء مسجد ولا في منازل المسلمين. فمن فعل شيئاً من ذلك فقد نكث عهد الله وخالف رسوله. ولا يحمل على الرهبان والأساقفة ولا مَن يتعبد جزية ولا غرامة. وأنا احفظ ذمتهم اينما كانوا من بَرّ أو بحر، في المشرق والمغرب والشمال والجنوب. وهم في ذمتي وميثاقي وأماني من كل مكروه. وكذلك من ينفرد بالعبادة في الجبال والمواضع المباركة، لا يلزمهم ما يزرعوه لا خراج ولا عشر، ولا يشاطرونه لكونه برسم افواههم. ولا يلزموا بخروج في حرب ولا قيام بجزية، ولا من اصحاب الخراج وذوي الاموال والعقارات والتجارات مما اكثر من اثني عشر درهماً بالحجة في كل عام. ولا يكلف أحد منهم شططاً، ولا يجادلوا إلا بالتي هي أحسن. ويُخفَض لهم جناح الرحمة، ويكفّ عنهم المكروه حيثما كانوا وحيثما حلوا. وان صارت النصرانية عند المسلمين فعليه برضاها وتمكينها من الصلوات في بيعها، ولا يحيل بينها وبين هوى دينها. ومن خالف عهد الله واعتمد بالضد من ذلك فقد عصى ميثاقه ورسوله. ويُعانوا على مرمة بِيعهم ومواضعهم، ويكون ذلك معونة على دينهم... ولا يلزم أحداً منهم بنقل سلاح، بل على المسلمين ان يذبوا عنهم ولا يخالفوا هذا العهد ابداً إلى حين تقوم الساعة وتنقضي الدنيا».

وذُيل هذا العهد بتوقيع الرسول الاكرم ﷺ وعدد من اصحابه كشهود على ما ورد فيه.

والعهد الثاني، ورد في الجزء الاول، الصفحة ٨٧ ـ ٨٨ من كتاب فتوح البلدان، وهو:

«بسم الله الرحمن الرحيم: هذا ما كتب النبي رسول الله محمد لنجران إذ كان له عليهم حكمة في كل ثمرة، وصفراء، وبيضاء، وسوداء، ورقيق فأفضل عليهم وترك ذلك الفي حُلّة، حُلل الاواقي في كل رجب الف حُلّة، وفي كل صفر الف

حُلّة، كلُّ حُلَّة اوقية وما زادت حلل الخراج أو نقصت عن الاواقي فبالحساب وما قصّوا من درع أو خيل أو ركاب أو عَرَض أُخذ منهم بالحساب، وعلى نجران مثواة رُسُلي شهراً فدونه ولا يُجلَس رُسُلي فوق شهر، وعليهم عارية ثلاثين درعاً، وثلاثين فرساً، وثلاثين بعيراً، اذا كان كيد باليمن ذو مغدرة. وما هلك مما اعاروا رسلي من خيل أو ركاب فهم ضُمَّن حتّى يردوه اليهم. ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على انفسهم، وملتهم، وأرضهم، وأموالهم، وغائبهم، وشاهدهم، وعيرهم، وبعثهم، وأمثلهم، لا يُغيَّر ما كانوا عليه، ولا يغيَّر حق من حقوقهم وأمثلتهم، لا يُفتن أسقف من اسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا واقهُ من وقاهيته على ما تحت ايديهم من قليل أو كثير وليس عليهم رَهق ولا دم جاهلية، ولا يحشرون ولا يُعشرون ولا يطأ ارضهم جيش. من سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين بنجران. ومن اكل منه رِباً من ذي قبل فذمتي منه برئة، ولا يؤخذ منهم رجل بظلم آخر. ولهم على ما في هذه الصحيفة جوار الله، وذمة محمد النبي ابداً حتّى يأتي امر الله ما نصحوا وأصلحوا فيها عليهم غير مكلَّفين شيئاً بظلم».

حقوق الاقليات
في الجمهورية الاسلامية الايرانية

الثورة الدستورية في ايران التي نجمت بدعم علماء الدين ومساهمتهم، انتهتإقرار الدستور في ١٤ ذي القعدة عام ١٣٢٤ هـ. وكُتِب هذا الدستور على عجل ربما بسبب مرض مظفر الدين شاه وإشرافه على الموت وإصرار واضعيه على إنجاح الثورة قبل وفاته، أو لأسباب اخرى من بينها عدم وجود التجربة الكافية في كتابة القوانين والدساتير أو لتعهدهم بعدم إيجاد الاختلاف، وكان يتألف من ٥١ مادة تدور جميعها في طبيعة تشكيل مجلس الشورى ومجلس

الاعيان، وصيغة القسم، ومهام المجلس وحدودها، وحقوق المجلس. ولم يشر إلى الحقوق الطبيعية للشعب، والدين، والمذهب الرسمي للبلاد، وموقع الاقليات الدينية، وسائر القوى المسيّرة لشؤون البلاد، ومنها القوة القضائية.

والدستور، كان في الحقيقة دستوراً أُحادي البعد، استطاع ان يقلل إلى حد ما من صلاحيات الشاه ـ الحاكم وصاحب الصلاحيات المطلقة ـ من خلال تأسيس مجلس الشورى الوطني. غير أنّ وفاة مظفر الدين شاه وتتويج محمد علي شاه، جعلا مجلس الشورى الوطني والدستورية الفتية يواجهان المضايقات والمشاكل من قبل هذا السلطان الجديد، إلّا انه استسلم ظاهرياً للثورة الدستورية آخر المطاف، فصادق في ٢٩ شعبان ١٣٢٥ على مكمل الدستور في ١٠٧ مواد.

وتمكن هذا المكمل أو الملحق من ملء الكثير من الفراغات التي كان يعاني منها الدستور، إلّا انه ظل عاجزاً عن تلبية كافة الحاجات أو الاجابة على كافة التساؤلات، أو المحافظة بقوة على حقوق الشعب وكافة افراده بما فيها الاقليات التي يعترف بها الإسلام. وأقرت المادتان الاولى والثانية منه انّ الدين الرسمي للبلاد هو الإسلام وفق المذهب الجعفري الاثني عشري، مع التأكيد على عدم مخالفة المواد القانونية في أي عصر من العصور للقواعد الاسلامية المقدسة.

وورد في المادة الثانية انّ الايرانيين كافة متساوون في الحقوق أمام القانون الحكومي. وأكدت المادة الثلاثون انّ ممثلي المجلسين (الوطني والاعيان)، انما هم ممثلون للجميع. وعلى هذا الاساس فقد أشار هذا الدستور إلى الايرانيين كشعب دون ان يتطرق إلى حقوقهم، ودون ان يعترف بشكل رسمي بالاقليات الدينية. وبالمقابل اكدت المادة الثامنة والخمسون على ان يكون الوزير مسلماً.

ويمكن أن يُستشف فقط من المادتين ٩٧ و٩٩ انه قد جعل الاقليات بمستوى الاكثرية المسلمة، مع الاهتمام بأصل المواطنة اكثر من اهتمامه بحرية

الضمير إلى جانب قاعدة المواطنة، حيث جاء: «فيما يخص الضرائب، ليس هناك أي تفاوت وامتياز بين افراد الشعب، ولا يجوز مطالبة الاهالي مطلقاً بأي شيء غير الضرائب الخاصة بالبلاد والولايات والبلديات، عدا الحالات التي استثناها القانون».

والمفهوم غير الصريح والمناقض لهاتين المادتين، هو حلول دفع الضرائب والرسوم المتداولة محل الجزية التي كانت تدفعها الاقليات. مع التذكير بأنّ الاقليات تبق بطبيعة الحال محرومة من أية حقوق خاصة باعتقاداتها، نظراً لكونها تابعة للاكثرية دائماً.

ويبدو أنّ هذا الخلل تم إصلاحه في قانون الانتخابات العادي الذي وُضع فيما بعد، حيث منح الاقليات الدينية (المجوسية واليهودية والمسيحية) حق انتخابات ممثل واحد لكل من هذه الاقليات الثلاث. وهذا هو الموضع الوحيد الذي أُعترف فيه رسمياً بهذه الاقليات، وأصبح لها ناطق يتحدث باسمها على الاقل. غير أنّ هذا الامتياز لم يحقق لها أي شيء، لانَّ هؤلاء الممثلين إما كانوا يفضلون الصمت، أو اذا كان لديهم اقتراح ما فانه كان يتبدد في أجواء الاغلبية ولا يصل إلى الواقع العملي، سيما وانّ القانون المدني الذي تمت المصادقة عليه في عام ١٩٢٨ م والمؤلف من ٥ مواد نصّ على انّ كافة سكان ايران سواء كانوا رعايا ايرانيين أو أجانب، يخضعون للقوانين الايرانية، عدا الحالات التي استثناها القانون.

ولو اخذنا الاستثناء الوارد في المادة السابقة من القانون المدني بنظر الاعتبار، لادركنا انّ الاقليات الدينية التي يعترف بها الإسلام، ليس لم تكسب شيئاً من دستور الثورة الدستورية والقانون المدني فحسب، وانما فقدت بالمقابل حقوقها وآدابها الدينية في رعاية الاحوال المدنية ايضاً بذريعة دفع الضرائب العادية المعمول بها أُسوةً بالاكثرية المسلمة وإعفائها من الجزية بشكل ضمني. ومن البديهي انّ هذا الموقف لا يمكن أن ينسجم مع القواعد

الاسلامية والقضايا التي سبق أن أشرنا اليها حول اسلوب المماشاة وطريقة تعامل المسلمين مع حلفائهم، كما انه يتعارض مع الحقوق التي أقرها الرسول الاكرم ﷺ لأهل الكتاب في المعاهدات التي أبرمها معهم.

ولما كانت «الاحوال المدنية، شؤوناً تحدد وضع الشخص وموقعه في الاسرة والبلد» (التعريف للدكتور شايغان ـ الحقوق المدنية)، أقدم مجلس الشورى الوطني ـ وانطلاقاً من المبادئ المسلَّم بها في الفقه الاسلامي ـ على المصادقة على مادة واحدة تحت عنوان «اجازة رعاية الاحوال المدنية للايرانيين غير الشيعة في المحاكم»، رغم المواد الحقوقية المشار اليها فيما سبق، وذلك في ٢٢ تموز ١٩٣٣.

وهذه المادة كما يلي:

«على المحاكم أن ترعى القواعد والعادات المتداولة في مذهب الايرانيين من غير الشيعة على صعيد الاحوال المدنية وحقوق الارث والوصية، بالشكل أدناه، عدا في الحالات التي ينص القانون على صلتها بالنظام العام:

١ ـ في القضايا المتصلة بالنكاح والطلاق، تراعى العادات والقواعد المتّبعة في مذهب الزوج.

٢ ـ في القضايا المتصلة بالارث والوصية، تراعى العادات والقواعد المتّبعة في مذهب المتوفى.

٣ ـ في القضايا المتصلة بالتبنّي، تراعى العادات والقواعد المتبعة في مذهب المتبنّي أو المتبنّية.

وكانت الاقليات الوطنية تعيش في مثل هذه الاجواء القانونية المحدودة، إلى أن كتب الله النصر للثورة الشعبية الايرانية في شباط من عام ١٩٧٩ والتي ساهمت فيها الاقليات الدينية أيضاً. وأعطت الاغلبية الساحقة من ابناء الشعب رأيها لنظام الجمهورية الاسلامية خلال الاستفتاء على تحديد نوع النظام. وكان من البديهي أن يوضع للبلاد دستور جديد يكون جمهورياً من

حيث الشكل، ويعتمد على القوانين والقواعد الاسلامية من حيث المحتوى والرؤية العالمية. وصادق مجلس خبراء الدستور على الدستور الجديد المؤلف من ١٧٥ مادة بأغلبية ثلثي أعضائه وذلك في ١٥ تشرين الثاني عام ١٩٧٩. وأفتى الشعب لصالح هذا الدستور، وقد أُضيفت اليه فيما بعد مادتان أُخريان.

ويبدأ هذا الدستور بالآية القرآنية ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**﴾، ويضم موضوعين أساسيين: الاول الايمان بالانبياء الالهيين ما قبل الإسلام، والثاني رعاية العدل والانصاف مع كافة الشعب.

وبعد الشعار أعلاه، أُشير في مقدمة الدستور إلى «المجتمع الايراني» بدلاً من الامة والشعب، ويشمل بطبيعة الحال كافة أتباع الاديان الاخرى التي يقرها الإسلام: «دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية، يحدد البنية الثقافية، والسياسية، والاقتصادية للمجتمع الايراني القائمة على أساس المبادئ والقواعد الاسلامية التي تعكس الرغبة القلبية للامة الاسلامية...» (بداية المقدمة).

واستخدم الدستور مفردتي «المجتمع» و«الانسان» في توضيح أهداف الحكومة واسلوبها، كي يحدد سعة الرؤية الاسلامية وعدم اقتصارها على شعب أو أتباع مذهب معين:

«ليس الحكم في المنظار الاسلامي قائماً على أساس طبقي، أو سلطوي فردي أو جماعي، وانما هو تجسيد للاهداف السياسية لشعب متجانس عقائدياً وفكرياً، يقوم بتنظيم ذاته من أجل أن يشق طريقه - في مسيرة التحول الفكري والعقائدي - نحو الهدف النهائي (وهو التحرك نحو الله). إنّ شعبنا استطاع من خلال تيار التكامل الثوري، أن ينظف نفسه من الغبار والصدأ الطاغوتي، ويطهّر ذاته من اللقائط الفكرية الدخيلة، ويعود إلى المواقع الفكرية والرؤية الحياتية الاسلامية الاصيلة. وهو اليوم بصدد بناء المجتمع النموذجي

(الاسوة) على أساس الموازين الاسلامية. وعلى هـذا الاسـاس فـان رسـالة الدستور هي أن يحول كافة الخلفيات العقائدية للثورة إلى واقـع خـارجـي، ويخلق الظروف المواتية لتربية الانسان على أساس القيم الاسـلامية السـامية الشاملة».

وعلى ضوء الرؤية الحياتية الاسلامية التي سبق توضيحها، والاهداف التي تحدثت عنها مقدمة دستور الجمهورية الاسلامية، يتميز هذا الدستور بالميزات التالية:

أولاً ـ رفض كل نوع من أنواع التعصب القومي والقبلي والتباين في اللون واللغة، والادعاءات العنصرية الواهية، وهذا ما تؤكد عليه المادة ١٩: «أفراد الشعب الايراني متساوون في الحقوق، من أية قومية أو عشـيرة كـانوا. ولا يكون اللون، والعنصر، واللغة، وما شابه ذلك، سبباً للتفاضل».

وليست هناك ضرورة للتذكير بما كان يحـدث في كـل يـوم مـن مـذابـح وصراعات مرعبة بسبب أنواع التمييز هذه، في أواخـر القـرن العـشرين وفي بعض البلدان التي تدعي التحضر وريادة العالم.

ثانياً ـ ورغم ان الدين الرسمي للاغلبية السكانية في ايـران هـو الإسـلام والمذهب الجعفري الاثنا عشري، إلّا ان الدستور منح الحرية الكاملة لسـائر المذاهب الاسلامية وأوجد لهـا اجواء سياسية منفتحة وقرّر: «الدين الرسمـي لايران هو الإسلام والمذهب الجعفري الاثنا عشري. وهذه المادة غير قـابلة للتغيير إلى الابد. والمذاهب الاسلامية الاخرى، سـواء الحـنفي، والشـافعي، والمالكي، والحنبلي، والزيدي تتمتع باحترام كامل...»، ولم يكتف بهذا الحـد وانما اضاف ايضاً «وأتباع هذه المذاهب أحرار في أداء مراسمهم الدينية حسب فقههم، وتتمتع هذه المذاهب برسمية في التعليم والتربية الدينية والاحوال المدنية (الزواج، الطلاق، الارث، الوصية) والدعاوى المرتبطة بها في المحـاكم. وكـل منطقة يتمتع فيها أتباع احد هذه المذاهب بأكثرية، فان المقررات المحلية لتلك

المنطقة تكون وفق ذلك المذهب، في نطاق صلاحيات مجالس الشورى المحلية، مع حفظ حقوق اتباع سائر المذاهب الاخرى». (المادة الثانية عشرة).

ثالثاً ـ ليست الفرق الاسلامية هي الفرق الوحيدة التي تتمتع بهذه الامتيازات، بل ان الاقليات الدينية الثلاث الاخرى المعترف بها من قبل الإسلام، حظيت هي الاخرى بامتيازات مشابهة تقريباً. فقد جاء في المادة ١٣ من الدستور: «الايرانيون الزرادشتيون، واليهود، والمسيحيون، هم الاقليات الدينية الوحيدة المعروفة التي تتمتع بالحرية في أداء مراسمها الدينية، والعمل وفق مبادئها في الاحوال المدنية والتعاليم الدينية».

وطبقاً لاحصاء عام ١٩٨٦، بلغ عدد نفوس المسيحيين الارثوذكس والكاثوليك ٩٦٥٥٧ نسمة ويتألفون من طائفتين رئيستين هم الارمن والآشوريون، ويبلغ عدد نفوس الارمن حوالي ٧٠ ألفاً، والآشوريين حوالي ١٧ ألف نسمة. والارمن الايرانيون، هم من ذرية الارمن الذين هجّرهم الشاه عباس الصفوي من أرمينيا إلى ايران. وقيل ان سبب تهجيرهم يعود للنزاعات التي كانت محتدمة بينهم وبين الاتراك. وأسكن الشاه عباس هؤلاء الارمن عند سواحل نهر أرس، ثم نقلهم إلى اصفهان في منطقة جلفا، وانتشروا فيما بعد في سائر أرجاء ايران.

ويتركز الارمن في هذا اليوم بطهران واصفهان وآذربايجان، واغلبهم من سكان المدن، ويمارسون الاعمال الفنية والصناعية.

اما الآشوريون فيتركزون في المدن الغربية من البلاد، لا سيما في مناطق محافظة آذربايجان الغربية، فضلاً عن تواجد بعضهم في طهران. وعدا الارمن والآشوريين، يوجد حوالي ٤٠ ألف مسيحي آخر يقطن اغلبيتهم في طهران وبعض المدن الاخرى.

وللمسيحيين الكاثوليك ١٤ كنيسة كاثوليكية في طهران، واصفهان، وتبريز، وأرومية، وآبادان، وكنيسة تاريخية مهمة باسم «قره كليسا» بالقرب

من مدينة خوي، وللبروتستانت ١٤ كنيسة انجيلية في طهران. وللـمسيحيين الآشوريين ٦ كنائس وديران نسويان، ومنزل للراهبات في طهران فقط. وفي طهران أيضاً كنيستان أرثوذكسيتان تـابعتان للآشـورية الشرقـية، وثـلاث كنائس آشورية اخرى تابعة للكاثوليك الكلدان. وللارمـن الغـريغوريين ٨ كنائس في طهران، بينما تبلغ نفوسهم حوالي ٧٧٧٥٥ نسمة.

اما اليهود فهم الاقلية الدينية الثانية بعد المسيحيين ويبلغ عـدد نـفوسهم حوالي ٢٦٣٥٤ نسمة طبقاً للإحصاء المذكور. ولديهم ٢٧ كنيسة في طـهران فقط.

اما الزرادشتيون (المجوس) فيبلغ عـدد نـفوسهم حـوالي ٩٠٨٩١ نسـمة، يتوزعون على طهران، ويزد، وكرمان وسائر اماكن تجمعهم الاخرى، ولديهم ٣٥ معبداً. ويقطنون غالباً في مراكز المدن ويمتهنون التجارة، فيما يقيم البعض الآخر في أرياف يزد وكرمان ويزاولون الزراعة والبستنة.

وهؤلاء هم أتباع زرادشت نبي ايران القديمة. وكان جزء كبير من سكـان ايران على هذه الديانة قبل ظهور الإسلام، إلّا انهم اعتنقوا الإسلام بعد دخوله إلى ايران، فيما ظل البعض منهم على دينهم القديم حيث يعيش أبناؤهم في ا لهند وايران هذا اليوم.

وعدا أتباع هذه الاديان، هناك حوالي ٦٠ ألف نسمة من اتباع الديانات الاخرى كالسيخ والهندوس، ويسكنون غالباً في المحافظات الوسطى والجنوبية والشرقية، ويمتهنون التجارة.

والمحاكم الايرانية في وقتنا الراهن تعمل وفق الدسـتور والقـانون العـادي الخاص بالاحوال المدنية للايرانيين من غير المسلمين. وحينما وقع اختلاف في وجهات النظر بين شعبتين من شعب المحكمة المـدنية الخـاصة حـول فـقرتين متعلقتين بالملف الارمني، كتبت اللجنة العامة في المحكمة العليا للبلاد رأيها في هذه القضية بموجب قرار وحدة العمل الذي يحمل التسلسل ٢٣/٦٣ والرقـم

۳۷ ـ ۱۹ / ۹، لعام ۱۹۸٤، بالشكل التالي:

«على ضوء المادة ١٣ من دستور الجمهورية الاسلامية، وبموجب مادة قانون تجويز رعاية الاحوال المدنية للايرانيين غير الشيعة في المحاكم المصادق عليها في ۱۹۳۳ حول الاحوال المدنية وحقوق الارث والوصية للايرانيين غير الشيعة المعترف بمذهبهم رسمياً والتي تنص على وجوب رعاية القواعد والعادات المسلم بها والمتداولة في مذاهبهم في المحاكمات عدا في الحالات التي تتصل بالنظام العام، من هنا فالمحاكم ملزمة ـ خلال تحقيقها في الامور المذكورة وتحقيقها في طلب تنفيذ الوصية ـ برعاية القواعد والعادات المسلَّم بها والمتداولة في دينهم، عدا في الحالات المتصلة بالنظام العام، وأن تصدر قراراتها على هذا الاساس. هذا الرأي، مُلزِم لكافة المحاكم في الحالات المماثلة أيضاً، وقد صدر طبقاً للمادة ٤٣ من قانون الشؤون الحسبية لعام ١٩٥٨» (نقلاً عن مجموعة قوانين عام ١٩٨٤، ص ٤٨٦).

رابعاً ـ يجب على الاغلبية المسلمة، التعايش السلمي وحسن السلوك والتعامل الانساني مع كافة الاقليات الدينية. وهذا ما ورد في المادة ١٤ من الدستور: «بحكم الآية الكريمة ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم انّ الله يحب المقسطين**﴾. على حكومة الجمهورية الايرانية الاسلامية وعلى المسلمين أن يعاملوا غير المسلمين بالاخلاق الحسنة، والقسط، والعدل الاسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الانسانية. هذه المادة يجري مفعولها بحق الذين لا يتآمرون ضد الإسلام والجمهورية الاسلامية الايرانية».

خامساً ـ تمتع الايرانيين غير المسلمين المنتمين للاديان المقبولة في الإسلام، كالمسلمين بكافة الحقوق الانسانية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، مع رعاية الموازين الاسلامية (موضوع المادة ٢٠ من الدستور).

ونشير هنا فقط إلى الشؤون الثقافية للاقليات الدينية. فحسب الارقام

المعلنة عن طريق وزارة الارشاد الاسلامي، وجمعية آشوريّي طهران، وجمعية زرادشتيي طهران، والارمن الغريغوريين، والكاثوليك المقيمين بطهران، ويهود طهران، واحصائيات وزارة التربية والتعليم، والافادات المكتوبة للسيد وارطان وارطانيان ممثل ارمن الشمال في مجلس الشورى الاسلامي، وممثلي اليهود والآشوريين في مجلس الشورى الاسلامي؛ تمتلك الاقليات الدينية المؤسسات الثقافية التالية، فضلاً عن الكنائس والمعابد الخاصة بها:

١ ـ للأرمن الكاثوليك: دير الراهبات، ومحضن للاطفال الايتام، ودار للعجزة، ومجلس لخلافة الارمن الكاثوليك في طهران، ومدارس للبنات والبنين لمختلف المراحل الدراسية حتّى نهاية المرحلة الاعدادية، والجمعية الخيرية لسيدات كنيسة السيدة مريم.

٢ ـ وللمسيحيين الآشوريين ١١ مؤسسة ثقافية بما فيها: دير، ومنزل للراهبات، ومجمع تربوي، ونادٍ رياضي، وجمعية الآشوريين، وجمعية الخريجين الآشوريين، وجمعية خيرية، والمجلس الرعاوي للكلدان الكاثوليك.

٣ ـ للارمن الغريغوريين ما مجموعه ٢٥ مؤسسة على شكل جمعيات، ونواد، ومؤسسات ثقافية، بما فيها: ناد رياضي، وجمعية ثقافية، وجمعية خيرية، وجمعية المتخرجين من الكليات الايرانية، وجمعية نسوية، وجمعية المعلمين الارمن، وجمعية الاطباء الارمن، واتحاد الكتاب الارمن، ومدرسة ابتدائية، ومدرسة ثانوية، وجريدة، ومطبعة.

٤ ـ لليهود ١٢ مؤسسة ثقافية بما فيها: بيت الشباب، واتحاد الآنسات والسيدات، وناد رياضي، ودار للعجزة، ودار للحضانة، وجمعية المثقفين، ومدارس ابتدائية وثانوية.

٥ ـ وللزرادشتيين ـ وطبقاً للمعلومات التي قدمتها الجمعية الزرادشتية ـ ٢٠ مؤسسة ثقافية وجمعيات واتحادات. ويجب ان نضيف اليها ايضاً: ٣٥ معبداً وبيت نار، و٣٣ مدرسة ثانوية وابتدائية وروضة، و٩ مستوصفات

ومراكز صحية، و۳۱ جمعية زرادشتية في طهران والمدن، و۷ مكتبات، و۱۰ نواد رياضية تابعة لمختلف الجمعيات الزرادشتية.

ولا بد أن نضيف انّ للارمن الايرانيين ثلاث صحف باللغة الارمنية باسم «آليك» و«آراكس» و«هور»، وللزرادشتيين ثلاث صحف باللغة الفارسية وهي: «فروهر» و«هومن» و«چيستا».

سادساً ـ فيما يخص الحريات السياسية، تحدثت المادة ۲٦ من الدستور قائلة: «تتمتع الاحزاب، والجمعيات، والنقابات السياسية والحرفية، والنقابات الاسلامية أو نقابات الاقليات الدينية المعترف بها، بالحرية، بشرط أن لا تنقض أُسس الاستقلال، والحرية، والوحدة الوطنية، وقيم الإسلام، وأساس الجمهورية الاسلامية. ولا يمكن منع أي شخص من الانضمام اليها أو إجباره على الانضمام إلى إحداها».

سابعاً ـ مساهمة الاقليات الدينية في تقرير مصيرها السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي طبقاً للفقرة ۸ من المادة الثالثة من دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية. ولا تتحقق هذه الفقرة إلّا إذا استطاعت هذه الاقليات أن تشارك في الجهاز التقنيني للبلاد، وهذا ما أشارت اليه المادة الرابعة والستون من الدستور: «... وينتخب الزرادشتيون واليهود كل منهما نائباً واحداً، وينتخب المسيحيون الآشوريون والكلدانيون معاً نائباً واحداً، وينتخب المسيحيون الارمن في الجنوب والشمال كل منهما نائباً واحداً». وعلى هذا الاساس يكون للاقليات التي يبلغ عدد نفوسها حوالي ۲۱۳٦۰۰ نسمة، خمسة ممثلين في مجلس الشورى الاسلامي.

ولو أخذنا عدد نفوس ايران الذي يزيد عن ٥۰ مليون نسمة، وعدد أعضاء مجلس الشورى الاسلامي البالغ ۲۷۰ عضواً، بنظر الاعتبار، لوصلنا إلى نتيجة تستدعي الاهتمام، وهي أنّ هذه الاقليات لو كانت مسلمة، لما كان لها اكثر من ممثل ونصف الممثل في مجلس الشورى الاسلامي.

ثامناً ـ احترام كتب الاقليات الدينية

طبقاً للمادة ٦٧ من الدستور، يجب على أعضاء المجلس تأدية اليمين أمام القرآن الكريم في أول اجتماع للمجلس، في حين يؤدي نوّاب الاقليات الدينية اليمين مع ذكر كتابهم السماوي.

تاسعاً ـ عمومية عضوية مجلس الشورى الاسلامي

تحديد عدد أعضاء الاقليّات الدينية (٥ أعضاء)، لا يجب أن يخلق تصوراً بوجود تحديد لهذه الاقليات أو فرض قيود عليها، بل للتأكيد على أنّ تواجدها ضمن الاغلبية لا يعني ذوبانها في الاغلبية وحرمانها من حق انتخاب ممثل مستقل عنها. كما ان انتخاب الممثل الخاص أو المنتخب من قبل أقلية ما، لا يعني انه ممثل لأقليته فقط، أو يبدي آراءه ووجهات نظره في حدود الاطار الديني للاقلية التي يمثلها، بل على العكس، فقد أعلنت المادة ٨٤ من الدستور عن عدم وجود مثل هذا التقييد: «كل نائب مسؤول تجاه كافة أبناء الشعب، وله الحق في إبداء وجهة نظره في كافة القضايا الداخلية والخارجية للبلاد»، وهذا يعني انّ ممثلي الاقليات الدينية، هم ممثلون لكل الشعب، وملزمون بالعمل وفقاً لليمين التي أدّوها.

ولا بد أن ننقل نص اليمين التي يجب على الاعضاء جميعاً تأديتها، كما وردت في المادة ٦٧ من الدستور: «... وأن أحفظ الامانة التي أمّنها الشعب عندنا، بأمانة وعدل، وأن أراعي في تأدية مسؤوليات النيابة، الامانة والتقوى، وأن أكون متمسكاً باستقلال الوطن وعلوّه، وحفظ حقوق الشعب، وخدمة الجماهير، وأن ادافع عن الدستور وأضع في اعتباري ـ أثناء تصريحاتي وكتاباتي وإبداء وجهات نظري ـ استقلال الوطن وحرية الشعب وتأمين مصالحه».

وعلى هذا الاساس يتضح لنا انّ ممثلي الاقليات، هم ممثلون للاغلبية ايضاً.

عاشراً ـ سائر الحريات التي تتمتع بها الاقليات

في نهاية القرن العشرين الذي بلغ فيه العلم والتقنية ذروتها، يبدو من النادر أن تتمكن طائفة من المواطنين التي تُعَدّ أقليةً لاسباب دينية وقومية واجتماعية وتقليدية، من الحصول على مكتسبات ثقافية واجتماعية وسياسية بمستوى الاغلبية. فنحن طالما نشاهد أو نسمع وفي بقاع مختلفة من العالم بحدوث اصطدامات وصراعات ناشئة عن تعصّب الاغلبية وانتهاك حقوق الاقلية. وبما اننا لا ننوي في كلامنا هذا اقتحام الميدان السياسي العالمي، ندع التأشير على مثل هذه المظالم التي تحولت وللاسف إلى واقع عملي ملموس، وبلغت قسوتها وعنفها إلى درجة بحيث أصبح بامكان كل شخص أن يلمحها ويحددها ويدينها حتّى وإن كان من غير المهتمين بالسياسة، لاصحاب الاقلام النزيهة والمفكرين والانسانيين.

والجمهورية الاسلامية، وبوحي من التعاليم الانسانية للاسلام والمكسب الذي حققته المتمثل بدستور الجمهورية الاسلامية، ستنطلق في هذا الطريق وإن كانت وحيدة، وتهتف هتاف الانسانية وإن لم يسمع أحد. انها مصرة على أن تعمل بواجبها وتستقيم في دربها وسلوكها.

الاقليات الدينية المعترف بها في ايران ورغم انّ لها الحق في تسجيل أبنائها في كافة المدارس الايرانية، إلّا انها لديها مدارسها الخاصة ايضاً. وتدرس في هذه المدارس لغاتها الخاصة ورسومها وقواعدها الدينية. وتتمتع هذه المدارس بدعم مالي ومعنوي من وزارة التربية والتعليم، ويُعترف رسمياً بالشهادات التي تمنحها. كما ان دخول طلبة الاقليات إلى كافة جامعات البلاد يجري على قدم المساواة مع الاغلبية، ولا توجد أية عوائق بهذا الصدد. وللغة الارمنية كرسي في جامعات اصفهان.

اما على صعيد التوظيف والاستخدام في دوائر الدولة، فلا يُعدّ دينهم عائقاً في هذا الطريق، ولهم حق الدخول إلى هذه الدوائر في حال توفر الشروط والمواصفات اللازمة.

وتتمتع الاقليات بعطلها الدينية الخاصة، فضلاً عن العطل الرسمية العامة للبلاد. ولهم الحق في اقامة التظاهرات والتجمعات، حتّى وإن كانت غير منطبقة مع السياسة العامة للبلاد، مثل التظاهرات التي تقيمها الاقلية الارمنية سنوياً في الرابع والعشرين من نيسان احتجاجاً على الحكومة التركية للمجازر التي طالت الارمن في يوم ما على يد الحكومة التركية.

وللاقليات جمعيات واتحادات ثقافية عديدة، ومهرجانات فنية وحفلات موسيقية، ونواد رياضية خاصة بهم، رغم عدم وجود مانع من دخولهم إلى النوادي العامة. وترعى الحكومة آثارها القديمة ومبانيها الدينية والتاريخية وتنفق الاموال على صيانتها وتجديدها.

أحد عشر ـ الضريبة التي تدفعها الاقليات

الاقليات الدينية المعترف بها في ايران، لم تشعر في يوم ما انها منفصلة عن الاكثرية، ووقفت إلى جانب المسلمين في الافراح والاتراح وفي الايام العسيرة. ورافقت قاطبة الشعب الايراني في فترة الثورة الاسلامية، أو شاطرته مشاعره على أقل تقدير. ووقف ابناؤها كتفاً إلى كتف الشباب المسلم خلال الحرب التي فرضها النظام الحاكم في العراق على ايران الاسلامية، حتّى قدّم اليهود ١٥ شهيداً، والآشوريون ٣٣ شهيداً، والارمن اكثر من ٢٠٠ شهيد، والزرادشتيون ١٣ شهيداً للثورة والبلاد، وهم شهداء أعزاء ومكرمون مثل الحشد العظيم من الشهداء الذين قدمتهم الاغلبية المسلمة.

ولا يمكن تفسير وفاء هذه الاقليات وايثارها إلا كردّ على الجو الآمن الذي تعيش فيه والاحترام الذي تحظى به افكارها وعقائدها الدينية وطقوسها التي أقرها دستور الجمهورية الاسلامية المستمد من الاحكام الاسلامية المقدسة.

إثنا عشر ـ الابواب المفتوحة

اننا ابتلينا بحرب غير عادلة ومفروضة ومفاجئة ومدمرة. وفرضت علينا البلدان التي كنا بحاجة إلى أسلحتها الدفاعية حظراً اقتصادياً، ولم تقف إلى

جانب العدو وتدعمه على شتى الاصعدة فحسب، وانما أخذت تثير الفوضى وتعكّر الأمن في المرافئ الايرانية والنقاط الحدودية، حتّى انهـا دخلت معنا في حرب غير معلنة، وشلّت المؤسسات النفطية والاقتصادية الايرانية وأوقفت أو عرقلت الصادرات النفطية بفعل تلك الممارسات العدوانية. ولا داعي للحديث باسهاب عن هذا الامر، سيما وقد اعترف سياسيو هذه الدول مراراً بمثل هذه التدخلات وأنواع التعاون مع العدو.

ورغم هذه الويلات والخطوب، إلا اننا لم نتجاهل تعاليمنا الدينية ودستورنا، لأننا كنا نؤمن بمبدأ: «تعتبر الجمهورية الايرانية الاسلامية سعادة الانسان في المجتمع البشري عامة، هدفها الرئيس، وتـعتبر الاسـتقلال والحـرية وإقـامة حكومة الحق والعدل من حق الناس في كافة أرجـاء العـالم. مـن هـنا فـانّ الجمهورية الايرانية الاسلامية تقوم بحماية الكفاح الشرعي للمستضعفين ضد المستكبرين في أية نقطة من العالم، في نفس الوقت الذي لا تتدخل في الشؤون الداخلية للشعوب الاخرى» (المادة ١٥٤).

فعندما تعرض الاخوة الافغان واكثرهم مـن الطـوائـف الاسـلامية غـير الشيعية لكوارث القصف الجوي، وتدمير المدن والقرى، وضيق العيش، ممـا عرّضهم لمخاطر المرض والمجاعة والموت، قمنا بفتح أبوابنا لهـم حمـايةً للـنوع الانساني، وأجلسناهم ـ وهم لا يمـلكون شـيئاً ـ عـلى مـوائـدنا المـتضررة بالحرب. وجلس على خواننا ثلاثة ملايين ضيف أفغاني، في حين كنّا نعيش أوضاعاً حياتية صعبة بسبب النفقات الحربية الباهظة ودمار أراضينا الزراعية الخصبة. أعـطيناهم الاعـمال، في حـين كـان لديـنا عـاطلون عـن العـمل، وأعطيناهم البيوت، في حين دمّر القصف بيوتنا، وأعطيناهم الخبز، بينما كنا في حاجة ماسة اليه.

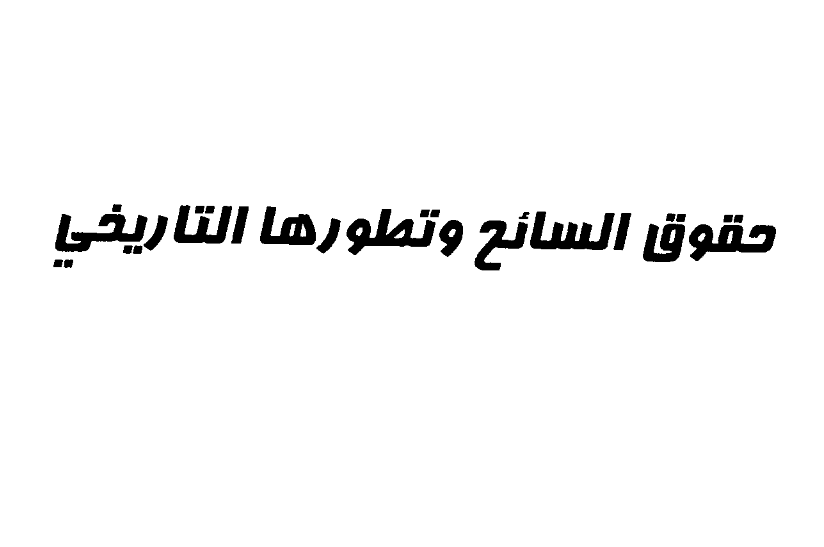
خلال الشتاء القاسي الذي لا يطاق، وحينما أمـطرت الحكـومة العـراقـية غضبها على شكل قنابل حارقة وكيمياوية على رؤوس الاكـراد العـراقـيين،

ورغم هذا كنا نحن الذين فتحنا أبوابنا بوجه مليون ونصف مليون كردي عراقي، وأنشأنا لهم الجسور تحت سيول من الامطار، وشيدنا لهم الملاجئ، ووفّرنا الطعام ووسائل التدفئة. ويشهد العالم بأسره على حسن الضيافة هذا. اقتطعنا من طعامنا وقدمناه للضيف المشرَّد رغم عدم انتمائه إلى المذهب الشيعي الاثني عشري، وهو المذهب الرسمي في البلاد. ان الشيعة من ابناء بلدنا لم يتوانوا أبداً عن تقديم أية مساعدة وعون لهؤلاء المظلومين.

وحينما تعرضت الكويت للحرب العراقية غير المتكافئة، وانهارت حكومتها في يوم واحد، كان شعبنا ايضاً هو الذي فتح ابوابه بوجه المشردين من ابناء الكويت. ورغم انهم ليسوا شيعة، إلّا انهم مسلمون وأُناس. ونحن ملزمون بحمايتهم، كما انّ الدستور علّمنا أن نهتم بكل إنسان في المجتمع البشري.

نحن نعلم، انّ هذه الضيافات تترك آثاراً سلبية على اقتصادنا الوطني، وتتمخض عنها نتائج تستدعي سنوات من الجهد والعمل حتّى يمكن إزالتها، غير اننا أصحاب هدف أسمى وهو ﴿انّ هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾. فالمسلمون امة واحدة، والحكومة في الجمهورية الاسلامية ملزمة أن توجّه سياستها العامة وفق ائتلاف الشعوب الاسلامية واتحادها، كي تتحقق وحدة العالم الاسلامي السياسية والاقتصادية والثقافية. (المادة ١١ من دستور الجمهورية الاسلامية).




حقوق السائح وتطورها التاريخي

قبل أن نتناول حقوق السائح وتطورها التاريخي ودراسة القوانين والانظمة المتصلة بحق السائح وواجبه، لا بد لنا أن نلقي نظرة قصيرة على تعاريف السائح والسياحة في مختلف المعاجم ونقف على دوافع السياحة وأهدافها، كي نبحث في هذه الفرصة المحدودة القوانين الداخلية والانظمة الدولية ذات الصلة بهذا البحث ونقيّمها.

ففي المعاجم الفارسية، السياحة تُطلق على السفر إلى أقطار العالم بهدف النزهة والتسلية والسياحة والزيارة؛ والسفر إلى محل والعودة منه إلى محل السكنى الاصلي؛ والاسفار القصيرة والمؤقتة إلى منطقة خارج محل العمل والسكنى الاصلي بهدف السير والسياحة.

اما في قانون تنمية السياحة الايرانية والعالمية المصادق عليه في عام ١٩٩١ من قبل مجلس الشورى الاسلامي فقد عُرّفت السياحة بأنها سفر فردي أو جماعي لأكثر من ٢٤ ساعة ولا يكون لغرض الكسب والعمل[١].

وفي المعاجم غير الفارسية والانظمة المدونة للدول الغربية، تُطلق السياحة على حالة الابتعاد عن محل الاقامة لفترة أقل من سنة شريطة عدم الارتزاق في المحل الجديد، وكذلك على الاسفار المؤقتة والقصيرة إلى مناطق خارج محل

---

(١) مجموعة قوانين عام ١٣٧٠هـ.ش (١٩٩١ ـ ١٩٩٢م)، طبع صحيفة العدل الرسمية.

العمل والسكن بهدف السير والسياحة. غير انّ اللجنة الاخصائية في إحصاء المجتمع الدولي أطلقت مفردة السياحة على الفرد الذي ترك محل إقامته الدائمية لمدة ٢٤ ساعة وأقام في بلد آخر.

والسائح طبقاً لتعريف المنظمة الدولية واليونسكو هو كل شخص يبات ليلة واحدة خارج داره. وترى منظمة السياحة (Wto) انّ السوّاح أُناس أمضوا ليلةً على الاقل أو اكثر من يوم وليلة في البلد الذي قصدوه، وهدفهم من ذلك التسلية والنزهة والصحة والهدوء والمطالعة والرياضة وغير ذلك.

ونجد من خلال هذه التعاريف أنّ هناك تفاوتاً بين الماضي والحاضر في مفهوم السياحة، حيث أنّ السوّاح القدامى مثل ماركوبولو، وابن بطوطة، وناصر خسرو، كانوا قد سافروا من أجل رؤية مناطق جديدة واكتشاف بلدان مجهولة، في حين أنّ السوّاح في يومنا هذا يسافرون للسياحة والزيارة والنزهة والاستراحة والاستجمام ورؤية المناطق الاثرية والتاريخية، وحتى بهدف الوقوف بشكل اكبر على الثقافات المعروفة من قبل. ومثل هؤلاء السائحين من الممكن أن يسافروا إلى أماكن سبق أن سافروا اليها من قبل.

أهداف السياحة

السياحة الراهنة ليست اكتشافاً، وتحقيقاً، ومعارف جديدة فحسب، والسواح ليسوا طبقة خاصة واستثنائية ذات أهداف موحدة ودوافع متشابهة، بل ذات دوافع مختلفة وأهداف متباينة، وأهم أهدافها هي:

أ ـ أهداف تاريخية: لزيارة المباني التاريخية والمناطق الاثرية والمتاحف ومعرفة تاريخ البلدان.

ب ـ أهداف ثقافية: لمعرفة الثقافات والسنن، والوقوف على لغات وفنون وأديان الشعوب.

ج ـ أهداف علمية وتجارية: كالاشتراك في المؤتمرات العلمية والاولمبيات

التخصصية والمعارض الصناعية والتجارية.

د ـ أهداف دينية: لزيارة الاماكن المقدسة والمعابد وأماكن التضرع والدعاء.

هـ ـ أهداف استجمامية ورياضية: للحفاظ على سلامة الجسم والروح والاستجمام والاستراحة والنزهة وممارسة النشاطات الرياضية.

ومن خلال معرفة وتجربة هذه الاهداف والدوافع لدى السواح، ليس هناك اليوم من شك في أنّ السائح موصل بين البلدان القريبة والبعيدة ومكتشف للبلاد المجهولة، أو مشاهد للاماكن الاثرية القديمة، ورابط بين الثقافات والسياسات، وناقل للفنون والتقنية، ومكمل للعلوم والمعارف، ومنمّ للاقتصاد والصناعة، وموجد للدخول الجديدة والحرف العديدة، وبالنهاية مبشّر بالحب والرحمة، وحامل للواء السلام والوئام.

وبالرغم من كافة هذه الايجابيات والقيم، فمن المحتمل ايضاً أن يكون تواجد السواح وتنمية السياحة في كل بلد، سبباً في خلق آثار اجتماعية غير مرغوب فيها ومؤسفة، مثل:

انتشار الاعمال المنافية للاخلاق والعفة والمغايرة للنظام الاجتماعي العام والثقافة الوطنية، كالتحلل الخلقي، والقمار، وشرب الخمر، وتضاؤل الآداب والرسوم الوطنية والمحلية، والتغييرات السريعة في النماذج السلوكية وحتى السلع الاستهلاكية، وتحول السلع اليدوية والفنون الوطنية إلى سلع تجارية، وظهور التوترات العنصرية وهبوط المشاعر الوطنية.

كما أن التأثير السيّئ للسياحة الذي قد ينطبع أحياناً على أنماط حياة أبناء البلد المضيِّف، وكذلك الأثر غير المطلوب الذي تتركه ثقافة المجتمع المضيِّف على السيّاح، عملا طوال التاريخ على ظهور سلوكيات غير محبذة وردود فعل شديدة، سواء كان من قبل الحكام ورجال الحكومة والمواطنين ضد السيّاح، أو من قبل السياح ضد المسؤولين ومواطني البلد المضيّف. ولذلك نلاحظ

تعرض السياح طوال العصور وبكل بساطة إلى الممارسات العنيفة والتصرفات الجائرة من قبل حكام الدول المضيّفة وقسوة المواطنين وفظاظتهم، ولا سيما الجرائم التي يرتكبها بحقهم قطّاع الطرق واللصوص، وكذلك نلاحظ عدم نجاة حكام الدول المضيّفة ومواطنيها من طعن السيّاح ولعنهم، وحرمانهم من حضور السيّاح لا سيما المفكرين والعلماء منهم.

حماية الحضارة الايرانية لحقوق السائح

اما في ايران، البلاد العريقة الواسعة، ونظراً لخلفيتها الحضارية الموغلة في القدم وتمتعها بثروات ثقافية وعلمية لا سيما بعد ظهور الإسلام وسيادة القواعد والاحكام الاسلامية الحياتية، فقد حظي السياح بحسن أخلاق الحكام ورأفتهم وحسن ضيافة الايرانيين المسلمين واحترامهم. ونشير هنا إلى نموذج من حسن الضيافة والوفادة الايرانية في شعر مشاهير الشعراء وكتب رحلة مشاهير السياح.

الشيخ الجليل سعدي عليه الرحمة ـ نابغة الشعر والادب الايراني، والسائح الذي لم يعرف التعب ـ أمضى ٣٠ عاماً من عمره سائحاً بين بغداد ودمشق ومكة وشمال افريقيا وكاشمر والهند وتركستان قبل أن يعود إلى شيراز. وأنشد في كتابه «بوستان» ـ الباب الاول ـ شعراً عن لسان انوشيروان يخاطب فيه ابنه وخليفته هرمز الرابع ويؤكد من خلاله على حرمة المسافرين وحبّ السواح، واستقبال الضيوف المسافرين، والتعامل برقة مع الغرباء، ويتحدث بشكل عام عن أمن السوّاح:

ليكن لديك اسم حسن واحسان مقبول
أكرم التاجر والرسول
العظماء يحتضنون المسافر بأرواحهم
كي يكون لهم اسم حسن في العالم
تُدَمَّر تلك البلاد عن قريب

التي يتألَّم فيها الغريب
كن حبيب الغريب وصديق السائح
فالسائح يجلب الاسم الحسن
أكرِم الضيف وأعزّ المسافر
واحذر أذاهما أيضاً[1]

ونقل هذا الشاعر حكاية حلوة في كتاب «غلستان» خلال بيتوتة له في جزيرة كيش، قال فيها: «سمعت بتاجر كانت لديه مائة وخمسون ناقة محملة وأربعون مملوكاً خادماً. وقد دعاني ليلةً إلى حجرته في جزيرة كيش، ولم ينم طوال الليل لثرثرته، فكان يقول أنّ ديناري الفلاني في تركستان، وبضاعتي الفلانية في الهند، وهذه وثيقة الارض الفلانية، وكفالة الشيء الفلاني، كان يقول انه يريد السفر إلى الاسكندرية لأنّ مناخها حسن، ثم يقول لا، بحر المغرب مضطرب، يا سعدي أمامي سفر آخر، اذا قمت به، أمضيت بقية عمري جالساً في زاوية ما، قلت له: أي سفر؟ قال: سأحمل الكبريت الفارسي إلى الصين فقد سمعت ان سعره ثمين، وأحمل من هناك الاقداح الصينيةالروم، والحرير الرومي إلى الهند، والفولاذ الهندي إلى حلب، والمرايا الحلبية إلى اليمن، والبُرد اليماني إلى فارس، ثم أترك التجارة، وأجلس في حانوت. والانصاف انه قد تحدث بذلك الهراء حتّى لم يعد قادراً على الكلام. ثم قال: يا سعدي، قل أنت شيئاً ما عما رأيت وسمعت، فقلت:

هل سمعت بسقوط حمولة الامير
من على ظهر الدابة في الصحراء النائية؟
قال العين الضيقة لمحب الدنيا
إما تملأها القناعة أو تراب القبر[2]

---

(١) راجع: كليات سعدي، بوستان، ص ١٦، تصحيح فروغي وعباس اقبال آشتياني.
(٢) الكتاب السابق، غلستان، ص ١٠٠.

والشيخ مصلح الدين سعدي يتحدث بصراحة كاملة في هذا النثر الجميل والشعر الرائع عن اسلوب الحكم ونظام ادارة البلاد وطبيعة عمل الادارة المطلوبة وضرورة رعاية العدل والانصاف، مع تأكيده الكبير على ضرورة حب الضيف والرفق بالغريب، لا سيما التأمين على حياة السياح والمسافرين، وتحذير الحكام من إلحاق الاذى بهم، بحيث يقول:

يجب احتضان المسافر أو السائح بالروح والقلب،
يجب التعامل بلطف مع الغرباء، وحبّ السياح،
والحيلولة دون إلحاق الاذى بهم،
والحذر ايضاً من أذاهم وضررهم.

ثم تحدث بشكل صريح قائلاً ان البلاد التي لا تكون بهذا الشكل ويتألم المسافر منها، لا بد وأن يعمها الدمار قريباً، ولن يظل لحكامها وولاتها إسم جميل في العالم.

مفاد ومدلول هذا الشعر لهذا الشاعر السائح بمثابة وثيقة حكم صادرة عن محكمة شرحت حقوق السائح وحصانته القانونية، مع ذكر مختلف الانتهاكات المحتملة لتلك الحقوق والحصانة، وتبيان جزاء وعقوبة المنتهك (الحاكم أو الوالي) بشكل مستدل، ثم العمل بهذه الوثيقة في البلد الاسلامي ايران خلال القرن السابع الهجري.

وهذا نموذج من حقوق السائح في القرن الهجري السابع في ايران بعد دخولها في الدين الاسلامي المبين، وسنشير فيما بعد إلى نماذج اخرى من هذه الحقوق في العصر الاسلامي.

في ايران ما قبل الإسلام

المسافر والسائح كانت لهما حقوق أيضاً في ايران خلال مرحلة ما قبل الإسلام وما قبل السلالة الآرية وقبل كتابة التاريخ، ولم تكن تلك الحقوق متشابهة خلال الكيانات الحضارية المختلفة، وكانت تُحدَّد وتُنفَّذ في الغالب على

ضوء دافع المسافر أو السائح وهدفه من زيارته.

ففي العصر العيلامي وحينما كانت ايران تُحكم بشكل فدرالي، كان السفر والسياحة الى ايران أمراً متداولاً، وكان المسافرون والسياح يستفيدون من الامكانات الموجودة.

ورغم عدم وقوفنا بشكل دقيق على طبيعة تلك الحقوق، بسبب فقدان التاريخ والروايات المكتوبة، إلا انّ الذي لا شك فيه هو انّ السفر آنذاك كان أمراً معمولاً به، وكان المسافرون بمن فيهم السياح الايرانيون والاجانب يستخدمون الطرق والشوارع والمؤسسات والامكانات التي تقدم الخدمات للمسافرين. كمثال على ذلك ننقل نموذجاً من كتاب «مسافرو التاريخ»:

«... لا شك انّ السير والسفر في تلك الفترة وفي تلك البلاد القديمة كان يتمتع برونق واعتبار خاصين. والى ما قبل سقوط هذه الحضارة كان المسافرون الداخليون والخارجيون يترددون على الطرق القائمة بين شوش والولايات الداخلية، والاراضي التي تقع خارجها. وربما كانت هناك مؤسسات مشيَّدة لراحة المسافرين دُمِّرت خلال الغزو الآشوري...»[١].

عصر الميديين والاخمينيين

ليست هناك معلومات صحيحة وموثّقة تدل على السياحة والسفر أو وجود المؤسسات والمباني التي يستخدمها السواح في العصر الميدي، ولم تتحدث المصادر والكتب المتوفرة عن شيء من ذلك.

اما عن العصر الاخميني وملوك هذا العصر، فهناك وثائق غير قابلة للانكار تتحدث عن طرق وشوارع وأبنية مشيدة لاستخدام المسافرين، ومنها:

ـ طريق شهير يُعرف باسم «راه شاهي» ـ أي الطريق الملكي ـ طوله ٢٥٠٠ كم، قد مُدّ في أيام داريوش، وكان يحق للمسافرين استخدامه والتردد

(١) «مسافران تاريخ»، مسعود نوربخش، ص ١٢.

فيه. وعبر هذا الطريق المؤرخ اليوناني الشهير «هيرودتس»: في طـريق «راه شاهي» شـيدت المـنازل، والزرائب والمحـطات التي كـان يسـتخدمها عـامة المسافرين، وكان عدد المنازل المشيدة في هذا الطريق يربو عن مائة نزل.

-وأُقيمت في هذا الطريق ايضاً قضبان للدلالة، كان اكثر المستفيدين منها هم المسافرون والعابرون من الداخل والخارج.

-وُضع أشخاص على هذا الطـريق مجـهزون بـالخيول والجـمال السريـعة لحراسته، وكانوا في خدمة السياح بشكل غير مباشر.

- مُدَّت الجسور على الانهار، وكان تشييدها لاول مرة في ايران وفي عهد كوروش الكبير، واستخدمت من قبل السياح كافة.

- وتشييد تلك المباني والمؤسسات التي استخدمها المسـافرون والسـياح، يمكن أن يكون نموذجاً يكشف عن الاهتمام بالسياحة وامتيازات السياح.

ويُعدّ السائح اليوناني «هيرودتس» من أشهر سياح ذلك العـصر، وقـطع الطريق الملكي المذكور مع قافلة تجارية عبرت آسيا الصغرى.

وبعد فتح ايران على يد الاسكندر المـقدوني، والتـحول الذي طـرأ عـلى الحضارة والثقافة الايرانـية القـديمة، وانـتشار الثـقافة والحـضارة اليـونانية، ازدهرت السياحة أيضاً، لا سيما سفر السياح اليونانيين إلى ايـران. وتهـافت السياح على ايران بعد تشييد المدن والقرى والقصبات العديدة، تدفعهم لذلك أهداف تجارية، وأفادوا من المدن المنشأة حديثاً والامكانات الجديدة.

وفي أيام السلوقيين وخـلفاء الاسكـندر الذيـن اهـتموا بـتوسيع الطـرق وتعريضها وحراستها، شاع في مختلف أرجاء ايـران تـردد القـوافـل وتـبادل البضائع طوال العام، واستخدم السياح والتجار تلك الامكانات.

العصر الأشكاني

في عصر الاشكانيين الذين كانوا يحكمون «بارت»، تم إيجاد طـرق مـهمة مثل «طريق الحرير» الذي يعدّ من اهم الطرق التجارية في العالم القديم، والذي

يبدأ من بلاد الصين ويمر في النجد الايراني وينتهي عند البحر المتوسط. وقد استخدم من قبل السياح التجاريين في ذلك العصر ايضاً. ومن بين المسافرين في العهد الأشكاني، كان جانك نين رسول ملك الصين الذي زار ايران في عهد الملك مهرداد الثاني (اشك التاسع). وذكرت المصادر التاريخية انه استُقبل في ايران بحفاوة واحترام، وحمل معه عند عودته هدايا، كانت من بينها بيوض طيور النعام التي لا توجد في الصين وموجودة في الصحراء الايرانية المركزية. وكانت تلك الزيارة بمثابة إعلان لبدء العلاقة بين ايران والصين[1].

وورد كذلك:

«... انتظمت في عهد الاشكانيين الطرق ووسائل النقل والحمل اكثر من أي وقت مضى. والضرائب التي كانوا يأخذونها على مختلف البضائع، لم تدفعهم للاهتمام بالطرق من الناحية الامنية فحسب، بل عملوا ايضاً على إصلاحها بواسطة رجالهم. وحفروا الآبار في البراري من أجل توفير الراحة للقوافل التجارية والمسافرين. وأثبتت الوثائق التي عُثر عليها، عن وجود جهاز شرطة فارسة صحراوية.

وكان للأشكانيين ـ وكما هو الحال عند الاخمينيين ـ خيول إحتياط مرابطة في المنازل وسط الطرق، كي يمكن عن طريقها تسريع عملية النقل. وكانت توضع بين يدي أصحاب القوافل بيانات وخرائط كأدلة في الطريق تهدف إلى تسهيل السفر، وتوعية المسافرين حول الامكانات الرفاهية خلال الطرق التي يتحركون فيها[2]».

العصر الساساني

حظيت السياحة في العصر الساساني ـ وكما هو الحال في العهد الاخميني ـ بالاهتمام أيضاً، فأُنشئت الطرق ومن بينها الطريق الذي يبدأ من فيروزآباد

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

وينتهي عند الخليج الفارسي، ويمتد إلى ميناء طاهري، وكان يبلغ طوله ٢٥٠ كم، فضلاً عن المنازل العديدة التي أُقيمت في الطرق ومن بينها نُزُل (ديرغجين) و(رباط بيستون)، والتي تجلّت فيها المعمارية الاشكانية والساسانية، وكانت تقدم الخدمات للمسافرين.

وحول عمل الحكومة الخاص بالسفر والسياحة وأمن طرق القوافل، والمحطات والمنازل والمؤسسات التي تقدم الخدمات للمسافرين والسياح، ورد:

«... لم تكن الحكومة مهتمة بأمن طرق القوافل ووسائط النقل والحمل والمحطات والمنازل وسائر ما يحتاجه التجار فحسب، وانما كانت تبعث عمالها ايضاً للاشراف على الاعمال التجارية والاقتصادية في المناطق الحدودية والموانئ».

وفي العصر الساساني كانت التفاصيل الخاصة بكل طريق تُكتَب بدقة تعجز عن الوصف في سجلات معينة، سواء من حيث الجانب الجغرافي، أو من حيث مؤسسات الخدمات التي يحتاج اليها المسافرون، أو من حيث الجانب الاقتصادي، بل وحتى المعلومات الاحصائية ذات الصلة بعدد السكان ومقدار المحاصيل الزراعية وأنواعها، والضرائب التي تُفرض. ولم يتم العثور حتّى يومنا هذا على الآثار ذات المنفعة العامة المخصصة للمسافرين والسياح كالجسور والمنازل والتي تعود للعصر الاشكاني، غير انه يمكن ملاحظة آثار الهندسة المعمارية لذلك العصر في بعض منازل ما قبل الإسلام والتي تم ترميمها أو إعادة بنائها في العصر الاسلامي. غير انّ هناك نماذج من آثار العصر الساساني ومن بينها عدة منازل»[1].

العصر الاسلامي

خلال الاعوام الاولى من دخول العرب إلى ايران، ظهرت حكومات قلقة

---

(١) ايران في عهد الساسانيين، كريستن سان.

لم يتمكن رؤساؤها من السيطرة على أوضاع البلاد الداخلية والخارجية، أو الحيلولة دون انهيار الرباطات والمنازل وسائر المؤسسات التي تقدم الخدمات للسياح عن طريق فرض الهدوء والامن وصد الغزو الخارجي واخماد الاضطرابات الداخلية. لكن وبعد مرور حوالي قرنين من الزمن وظهور سلالات حاكمة مستقرة واستتباب الامن في البلاد، اتجهت الجهود نحو ترميم تلك الخرائب بشكل تدريجي. ونظراً لخلفية الحياة المدنية، والتجارب الناجمة عن حُسن الخلق والسلوكيات الاجتماعية عند الايرانيين المزيجة بحسن الضيافة الذي يُعرف به الشرقيون، وفي ضوء تطبيق الاحكام والقواعد الاسلامية، لم تستعد السياحة في ايران إزدهارها السابق فحسب، وانما بلغت مرحلة جديدة من خلال تشييد المؤسسات الخدماتية الجديدة، والمستوصفات، وأماكن استقبال المسافرين، عن طريق الوقف ونظام الاوقاف الاسلامي. وهذا ما اشارت اليه كتب الرحلات وكتابات مشاهير السياح الايرانيين وغير الايرانيين وأشادت به.

وتحدثت أغلب الكتب التي كتبها رحالون معروفون، عن طبيعة حقوق وامتيازات السياحة في ايران بعد الإسلام، مثل:

«... السياحة في البلدان الاسلامية ولا سيما ايران، أمر في غاية السهولة، بحيث لا يوجد له نظير في أي مكان آخر على سطح الارض. وكان كل فرد على استعداد لمساعدة الآخر. وكانت بساطة المسلمين، وحسن الضيافة الشرقية، وتشييد المباني ذات النفع العام الخاصة بالمسافرين والسياح، وإقامة الموقوفات التي تقدم الخدمات لهم، قد سهّلت من عملية السفر لكافة طبقات الناس. ويُلاحظ في وثائق الوقف القديمة قيام البعض بوقف قرية أو عدة قرى للقادمين والذاهبين والغرباء. بل وضعواالموقوفات الخاصة بعلاج المسافر المريض واستجمامه إلى حين شفائه الكامل، ودفع نفقات سفر الفقراء والبؤساء حتّى وصولهم إلى مدنهم وبلدانهم. وكان حج البيت الحرام يحرّك في كل عام

قوافل لا تحصى، وكانت الرحلات التجارية تحظى بأهمية خاصة. وكانت جاذبية استحصال العلم، وزيارة الاراضي المجهولة، بمثابة دافع جديد دفع المتعطشين إلى الحضارة للسفر إلى البلدان الاجنبية.

وكانت البحوث الجغرافية دافعاً مهماً للسياح الباحثين في هذه الفترة، حتّى أنّ ياقوت الحموي كان يعتقد أن الجغرافيا علم يحبه الله، ولهذا السبب وصلت آثار ودراسات السياح الجغرافية إلى ذورتها في القرنين الثالث والرابع (القرنين الميلاديين التاسع والعاشر)[١].

«... وانبرى السياح المسلمون خلال تلك الفترة إلى اكتشاف البلدان وركّزوا اهتمامهم على ايران القديمة، وكان بينهم سياح وباحثون ايرانيون يتميزون بمكانة رفيعة...».

وطبقاً للدرسات والوثائق الدامغة، وعلى ضوء كتب الرحلات والكتابات التاريخية ومذكرات مشاهير السياح، لم يزدهر العصر الاسلامي على الصعيد السياحي وتشييد المؤسسات التي تقدم الخدمات العامة للسياح فحسب، وانما وضع للسائح الحقوق والامتيازات التالية ايضاً:

أ ـ حصوله على مساعدات ودعم كافة المواطنين الايرانيين.

ب ـ شموله بعواطف الناس وبساطتهم.

ج ـ شموله بحسن الضيافة الشرقية.

د ـ استقباله بحفاوة في أيام السياحة في الاماكن الموقوفة.

هـ ـ معالجته في المستوصفات الوقفية.

و ـ إستجمامه وقضاء أيام التماثل للشفاء في مراكز الاستراحة الوقفية.

ز ـ عودته إلى الموطن الاصلي من خلال دفع نفقات العودة.

ح ـ إفادته من ايرادات القرى الموقوفة.

---

(١) «مسافران تاريخ»، مسعود نوربخش، معجم البلدان، ياقوت الحموي.

ط ـ تمتعه بمكانة مرموقة واحترام كبير طوال فترة التواجد في ايران.

حقوق السائح في حضارة ايران الاسلامية عن لسان سياح كبار

نتناول الآن وجهات نظر مشاهير السياح الايرانيين وغير الايرانيين الذين زاروا مختلف مناطق ايران الواسعة، ووصفوا اسلوب تعامل المسلمين الايرانيين مع السياح وروح حسن الوفادة والتلاطف مع الغريب، والامكانات والتسهيلات السياحية في هذا البلد، والتي قدموها للتاريخ البشري والباحثين والمحققين من خلال تسجيلها في كتبهم ومذكراتهم.

وكان ابو القاسم محمد بن حوقل البغدادي سائحاً شهيراً عاش في القرن الرابع الهجري، وقد تحدث في رحلته عن الرُّبُط العديدة التي شيدها الناس الاخيار والمحسنون وعن حسن ضيافة الشرقيين:

«وأما سماحتهم فانّ الناس في اكثر ما وراء النهر كأنهم في دار واحدة وما ينزل احد بأحد إلا كأنه رجل دخل في داره لا يجد المضيّف من طارقه بطرقة كراهية، بل يستفرغ جهده في اقامة أوده من غير معرفة تقدمت ولا توقع لمكافأة، بل اعتقاداً للسماحة في اموالهم وهم كل امرئ على قدره فيما ملكت يده التنوق والقيام على نفسه ومن يطرقه، ويحسبك انك لا ترى صاحب ضيعة يستقل بمؤونته إلا كانت همته اقتناء قصر فسيح ومنزل للاضياف رحيب فتراه عامة نهاره متنوقاً في إعداد ما يصلح لمن يطرقه وهو متشوق إلى واردٍ عليه ليكرمه. فاذا حل بأهل ناحية طارقٌ تنافسوا فيه وتنازعوه. وليس من أحد يتصرف بما وراء النهر في مكان به ناس من ضيعة أو غيرها بليل أو نهار عن مثل هذه الحال وهم فيما بينهم يتبارون في مثل هذا الشأن حتى يجحف في اموالهم وأملاكهم، كما يتبارى سائر الناس في الجمع ويتباهون بالملك والمكاثرة بأموالهم. ولقد شهدت آثار منزل بالسغد معروف بأن قد ضُربت الأوتاد على باب داره. وصحّ عندي انّ بابها مَكُثَ لم يُغلق زيادةً على مائة سنة لا يمتنع من نزولها طارق وربما نزل به ليلاً عن بغتة من غير استعدادٍ المائة والمائتان والاكثر

من الناس بدوابهم وحشمهم فيجدون من علف دوابهم وطعامهم ودثارهم ما يغنيهم عن استعمال رحالهم من غير أن يتكلّف صاحب المنزل أمراً بذلك أو يتجشّم عناءً لدوام ذلك منهم. ومنه قد أُقيم على كل عمل من يستقلّ به وأُعد ما يحتاج اليه على دوام الاوقات مما لا يحتاج معه إلى تجدير أمر عند طروقهم اياه. وصاحب المنزل من البشاشة والاقبال والمساواة لاضيافه بحيث يعلم كل من شهد سروره بذلك وإيثاره للسماحة فيما أتاه وتوخاه...»[1].

ـ ناصر خسرو القبادياني، شاعر ايراني شهير في القرن الرابع الهجري، ويعد من السياح المعروفين في العصر الاسلامي. وأشار في رحلته ـ التي استمرت سبع سنوات وجاب فيها كافة ارجاء ايران ـ إلى عدد من الرُّبط والمنازل التي نزل فيها أو شاهدها، ووصف ما فيها من امكانات وخدمات.

وهذه الرُّبُط هي:

١ ـ رباط نعمتي، ويقع في طريق سرخس ومرو الرود.

٢ ـ رباط سه دره، بين سمنغان ودستجرد في منطقة بلخ.

٣ ـ رباط جعفري، في منطقة سرخس.

والسيّاح الايرانيون وغير الايرانيين الذين تحدثوا عن المنازل والربط وأماكن الاستراحة والملاجئ الايرانية التي كانت تستقبل السياح المتعبين والفقراء في العصر الاسلامي، هم:

ـ بنيامين الاسباني، وهو أول سائح غربي زار ايران في العصر الاسلامي.

ـ الحاخام التشيكوسلوفاكي موسى بتاجيا، وقد سافر إلى ايران عن طريق روسيا.

ـ أبو القاسم بن خرداذبه، صاحب كتاب «المسالك والممالك» الشهير.

ـ ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري، صاحب كتاب «مسالك الممالك».

---

(١) صورة الارض، ابن حوقل، ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

ـ الخاقاني الشيرواني، شاعر وسائح ايراني ذائع الصيت في القرن الهجري السادس، وصاحب مثنوي «تحفة العراقين».

ـ ابو عبد الله المقدسي، سائح وكاتب جغرافي في القرن الرابع الهجري، وتعود جل شهرته إلى كتاباته حول المدن.

ـ ابو دلف العربستاني، صاحب كتاب «رحلة أبي دلف في ايران».

ـ ابو القاسم محمد بن حوقل البغدادي، صاحب كتاب «صورة الارض».

ـ الشيخ مصلح بن عبد الله، المعروف بـ (سعدي)، نابغة ايراني في الشعر والادب، ورحالة سبق أن اشرنا اليه.

ـ ماركو بولو، السائح العالمي الذي طبع كتاب رحلته الشهير مراراً في سائر انحاء العالم، وهو سائح ايطالي من البندقية.

ـ جيواني دمونتيه كورنيو، سائح اوربي.

ـ ريكولده دامونته كروجه، سائح غربي.

ـ اودوريكو دابوردنون، سائح غربي.

ـ فريرر جوردانوس، سائح اوربي.

وأُشير إلى حب السياح واحتضان المسافر في أيام المغول كما يلي:

«أصبح حب السائح واحتضان المسافر شعاراً للامراء والفضلاء في سائر أنحاء البلاد الاسلامية، وكان السياح والمسافرون وسيلة إعلامية مهمة بامكانها نقل صيت إحسان وكرم أرباب السلطة من مدينة لاخرى، وإذاعة أسمائهم وشهرتهم في أكناف العالم. وأصبح حبّ السائح مألوفاً ومتداولاً حتّى انّ شخصاً مجهولاً مثل ابن بطوطة الذي انطلق من طنجة بالمغرب بيد خالية، سافر إلى أقصى الصين في منتهى العزة والاحترام خلال ٣٠ عاماً»[١].

ـ ابن بطوطة المغربي، سائح معروف، جاب الكثير من بلدان العالم خلال ما يربو على ربع قرن من الزمن وصاحب كتاب «تحفة النظار وغرائب الامصار».

---

(١) راجع «مسافران تاريخ».

وتحدث في كتاب رحلته هذا بايجاز عن قبر سعدي في شيراز وزاوية الشيخ ابي اسحاق في كازرون التي كانت ملتقى العشاق ومحل ضيافتهم:

«ومن المشاهد بخارج قبر الشيخ المعروف بالسعدي، وكان أشعر أهل زمانه باللسان الفارسي، وربما ألمع في كلامه بالعربي. وله زاوية كان قد عمرها بذلك الموضع، حسنة بداخلها بستان مليح، وهي بقرب رأس النهر الكبير المعروف بركن آباد. وقد صنع الشيخ هنالك أحواضاً من المرمر لغسل الثياب. فيخرج الناس من المدينة لزيارته، ويأكلون من سماطه، ويغسلون ثيابهم بذلك النهر، وينصرفون. وكذلك فعلت عنده رحمه الله»[١].

«... فقصدنا زاوية الشيخ أبي اسحاق نفع الله به، وبتنا تلك الليلة. ومن عادتهم أن يطعموا الوارد كائناً من كان من الهريسة المصنوعة من اللحم والسمن وتؤكل بالرقاق. ولا يتركون الوارد عليهم للسفر حتّى يقيم الضيافة ثلاثة»[٢].

- روى غونزاس دوكلاونجو، سفير هنري الثالث وسائح سافر إلى بلاط تيمور، وتحدث في رحلته عن أوضاع الطرق ودور الضيافة في العهد التيموري:

«... في طريق خراسان، كان يؤتى إلى الأنزال بماء العيون من مكان بعيد ومن تحت الارض. ولا يلاحظ في الطرق الواسعة حتّى حصاة واحدة. ويوجد في المضائف طعام جديد، وتوجد خيول مستريحة دائماً. وقد أمر الامير في وضع عدة خيول في كل محطة، ويعتمد عددها على أهمية المحطة، وقد يصل عددها إلى مائة وعشرين. وطريق البريد إلى مدينة سمرقند بهذا الشكل ايضاً. وشُيّدت الانزال في الصحارى الحارقة الخالية من الماء والعلف، وتضمّنت كافة

---

(١) تحفة النظار وغرائب الامصار (رحلة)، ابن بطوطة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٧، ص ٢٢٨.

(٢) تحفة النظار وغرائب الامصار، ابن بطوطة، ص ٢٢٩.

ضروريات الحياة. وكان الفرسان ينطلقون بكل ما لديهم من سرعة دون أي خوف من ضعف يلحق بالخيول، لأنهم كانوا يعلمون بوجود أبنية واسعة ومأكولات ومشروبات لذيذة وأسرّة ناعمة، وبالتالي خيول سريعة ومستريحة في قلب الصحراء[1]».

وهذه الآراء والشهادات الصريحة عن حُسن سلوك الناس والمسؤولين، واسلوب الاستقبال اللائق للسياح، والطعام المقدَّم في مضائف الاماكن الخيرية الموقفة التي تقدمه بشكل مجاني، والطريقة المناسبة لحفظ الطرق الخارجية وطرق البريد، وسرعة الخيول والدواب، إنما تؤكد على حقيقة رعاية حقوق الانسان الغريب في ايران، لا سيا السيّاح.

ومما لا شك فيه أنّ هذه الآراء والشهادات، آراء وشهادات صحيحة وصادقة لأنها جاءت على لسان وقلم الآخرين من الاوربيين وغير الايرانيين، وهي بالتالي بعيدة عن أيّ تعصب عرقي وديني وقومي.

ـ جوزافا باربارو، وآمروزيو كنتاريني، من سفراء البندقية خلال عهد دولة الخروف الابيض (آق قوينلو). وأمضيا هذان السفيران فترة طويلة في ايران، لا سيا (باربارو) الذي زار مدناً ايرانية مهمة مثل اصفهان، وكاشان، ويزد، وشيراز، وهرمز، ولار، وقم، وعبر طرقاً عديدة، وشاهد الكثير من القنوات. وبعد عودته إلى بلاده كتب كتاباً برحلته هذه، إلا انّ كتاباته لم تتحدث عن حقوق السياح وامتيازاتهم.

العصر الصفوي (أيام الشاه عباس)

ـكونستانتين لاسكاري من البندقية، ولوديكوري وارتماي من ايطاليا، ولوئيجي رانجينوتو من البندقية، كانوا من بين السياح الغربيين في العصر الصفوي. وكذلك جان كين سون، السفير الانجليزي الذي بعثته المملكة

---

(١) راجع «راه وراه سازي»، من منشورات العلاقات العامة في وزارة الطرق.

الانجليزية اليزابث إلى بلاط الشاه طهماسب الصفوي. كما زار السائح البندقي دالساندري ايران في ايام الشاه طهماسب.

وفاق عدد السياح الذين زاروا ايران في عهد الشاه عباس ما زارها في أيام سائر ملوك العصر الصفوي وذلك لاستتباب الامن في البلاد والثبات السياسي الذي كانت عليه.

ـ انطوني شرلي وروبرت شرلي، من أشهر السياح الذين زاروا ايران في أيام الشاه عباس الاول. وتحدث هذان الأخوان في كتاب رحلتهما عن تعامل الايرانيين مع الاجانب قائلين:

«... يجب أن نعلم بأنّ البلاد الايرانية أفضل بكثير من البلاد العثمانية لسكن الاجانب، لأنّ ملوك ايران قد جعلوا بلادهم مطيعة ويعمها الامن منذ جلوسهم على العرش، بحيث يمكن للانسان أن يسافر في كافة أنحاء البلاد دون أن يحمل حربة أو سلاحاً، والمواطنون مؤدبون كثيراً ويتعاملون تعاملاً ودياً مع الاجانب[١]».

ـ دلاواله، سائح ايطالي ومن مشاهير السياح الذين سافروا إلى ايران في ايام الشاه عباس الاول، وكتب أروع كتاب عن مشاهداته في ايران لا سيما جمال الطبيعة، والهندسة المعمارية القيمة في القصر الملكي، و«جهار باغ»، والشوارع الكبيرة، والبيوت الصغيرة، وحوض «جهار باغ» الذي بدا في نظره رائعاً ومثيراً للاعجاب حد كبير، والطرق والربط والأنزال العديدة، والمدن المختلفة لا سيما مدن مازندران، والقصور الملكية، وآداب الايرانيين ورسومهم.

ـ توماس هربرت، سائح انجليزي وعضو الوفد التجاري الانجليزي. تحدث في كتاب رحلته عن مشاهداته في ايران في ايام الشاه عباس الاول، لا سيما الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والمدن التي زارها.

---

(١) رحلة الأخوين شرلي، ترجمة آوانس، دار منوجهري للنشر.

من أهم الميزات التي اتصف بها عهد الشاه عباس الاول والتي عملت على تشجيع السياحة بشكل كبير واقبال السياح على ايران، هي رغبته الشخصية في ايفاد الرسل الى ملوك البلدان المسيحية، بهدف ازدهار الشؤون التجارية والصناعية في البلاد، واستقبال سفراء هذه البلدان، وجذب مختلف السياح لنقل العلم والتكنولوجيا إلى البلاد. واستطاع أن يحقق هذه الاهداف جميعاً من خلال فرض الامن العام والثبات السياسي في سائر أرجاء البلاد التي تخضع لنفوذه، حتّى لُقِّب عصره بالعصر بالذهبي.

بعبارة اخرى، قلما تعرض السياح في ايام ملوك الدولة الصفوية ـ لا سيما عهد الشاه عباس الاول ـ إلى مشاكل أمنية ناجمة عن فوضى أو اضطراب سياسي، وكانوا في حصانة من الاعتداءات وأعمال العنف، فكانت ارواحهم مصانة واموالهم محفوظة.

ـ جان باتيسيت تاورنيه، من كبار سياح القرن السابع عشر الميلادي، وزار ايران ست مرات في أيام الشاه صفي والشاه عباس الثاني. وقيل انه قد عرف ايران أفضل من الايرانيين في زمانه. وتُعدّ مشاهداته التي سجلها في كتابه المسمى «رحلة تاورنيه»، من أوثق الوثائق وأصدق المذكرات التاريخية، لأنه ألق نظرة دقيقة وثاقبة على كل شيء، وتحدث عن كل ما شاهده بصراحة وصدق وبدون مبالغة.

والتقارير التي أوردها ومشاهداته التي سجّلها، تعد ذات قيمة تاريخية وتعبّر عن معرفة كاملة بالمجتمع الايراني في العصر الصفوي، لا سيا ذلك الجزء الذي تحدث عن الوضع الامني، والذي جاء فيه:

«... الامن عامل مهم في ازدهار السياحة، وكان مستتباً في سائر أرجاء الامبراطورية بشكل كامل. وكان المسافرون يترددون على الطرق بدون هواجس الخوف. في حين كانت الاوضاع في الامبراطورية العثمانية الجارة الغربية لايران، بشكل آخر... كانت البلاد العثمانية بأسرها تضجّ بقطّاع الطرق

الذي يتحركون جماعات جماعات وبأعداد كبيرة ويكمنون في مفارق الطـرق بانتظار التجار والبضائع. واذا كانت أعدادهم اكبر من افراد القافلة وقـوتهم أشدّ فانهم يجردونها من كل شيء، بل ويريقون دماء أهلها. اما في ايران، فلا توجد هذه الاخطار، حيث الطرق والشوارع آمنة بشكل كامل للمسافرين، والمنازل توفر أسباب الراحة بشكل اكبر.

ويحرس طرق البلاد بشكل جيد افراد خاصون لهذا الغرض».

«... يولي الايرانيون أهمية كبيرة لأمن الطرق والشوارع، ويضعون خلال مسافات معينة عدداً من الحراس لحمايتها، ويهرعون للدعم والمساعدة مع أقل صوت للصوص، ويستفسرون من العابرين بدقة: اين يـذهبون؟ ومـن ايـن قادمون؟ ويتميزون في أعمالهم بمنتهى الدقة والحذر. واذا مـا تـلكأ أحـد في الاجابة أو شكّوا في كلامه، أخذوه إلى حاكم الولاية كي يُستجوب بـدقة. والخلاصة ليس بامكان الرجل الشرير أن ينجو من أي طريق من طرق ايران، واذا ما حاول أحد أن يهرب عبر الجبال أو الطرق غير المطروقة فسرعان ما يُلقى القبض عليه لوجود حراس طـرق في هـذه النـقاط ايـضاً، وبمـجرد أن يشاهدوا أحداً فيها، يحصل لديهم الاطمئنان بسوء قصده وسلوكه، فيقع في فخهم.

وحدث في أحد الايام سرقة خُرج تاجر حينما كانت إحدى القوافل تنطلق من تبريز إلى اصفهان، وخرج السارق من المدينة فوراً. وحينما عرف التاجر بسرقة خرجه، قدّم شكوى إلى الحاكم، فأمر بالبحث عن السارق في المدينة، فلم يُعثر له على خبر، فأصدر أوامر إلى حراس الطرق بالبحث عن السارق وإلقاء القبض عليه.

أما السارق وبعد تجوال حائر في البيداء، أدركه العطش، فاضطر إلى ايداع خرجه في موضع ما واقترب من إحدى القوافل للتزود بالماء، فواجه حراس الطرق الذين شكّوا به بعد أن رأوه يمشي في الصحراء القاحلة لوحده، فألقوا

عليه بعض الاسئلة فعجز عن الاجابة عليها، فاعتقلوه وجاؤوا به إلى الحاكم، وانتزعوا منه الاعتراف باللصوصية. فأصدر الحاكم أمراً بقتله. وليس هناك عفو في حقّ اللصوص، ويقتلونهم تحت التعذيب...[1]».

وكتب تاورنيه عن أماكن الاقامة في ايران قائلاً:

«... لا يوجد في آسيا منزل أو موقف مرتب. ولا يوجد المضيّف الذي يهتم باستقبال المسافرين ونزلهم وطعامهم. وأفضل المنازل الخاصة في البلاد العثمانية عبارة عن خيم يحملها المسافر معه، والمضيّفون خدم خاصّون يعدون الطعام لصاحبهم، ويحملون المؤن من المدن والقرى التي يمرون بها ويقدمونها للمسافرين حينما يصلون الى الأنزال، أو في الصحراء أو المدينة. وينصبون الخيام وفي النقطة التي لا يوجد فيها نزل. وينصرفون عن نصب الخيام اذا كان الجو حسناً. أما في منازل البلاد الايرانية ـ والتي هي اكثر شيوعاً وأعظم راحة من البلاد العثمانية ـ يوجد الاشخاص الذين يعدون الطعام للمسافر. وكل من وصل أسرع كان مكانه ومنزله أفضل».

ثم يصف في أعقاب ذلك الأنزال الايرانية كما يلي:

«الأنزال في ايران بشكل عام أفضل مما هي عليه في البلاد العثمانية، سواء كان من حيث الراحة أو من حيث عظمة البناء. وشُيِّدت الأنزال في كافة ارجاء البلاد ضمن مسافات محددة، واذا كان وضع هذه الأنزال بالنسبة للاغنياء ليس بمستوى الراحة والهدوء الذي عليه المضائف الانجليزية، إلّا انها مريحة للغاية بالنسبة للفقراء والضعفاء، لأنهم يُسمح لهم بدخولها ببساطة، ولا يفرض عليهم أحد أن ينفقوا على أكلهم وشربهم بما يزيد عن استطاعتهم. وكل فرد مختار وحر في المقدار الذي يريد ويستطيع».

ـ جان شاردن، سائح فرنسي شهير في أيام الدولة الصفوية، كتب أوسع

---

(١) راجع: رحلة تاورنيه، ترجمة ابي تراب النوري، منشورات مكتبة سنائي ومعرض كتاب تأييد اصفهان.

كتاب رحلة عن ايران واكثر اعتباراً من سائر كتب الرحلة. ويتألف من عشرة أجزاء.

وصوّر هذا السائح بدقة أوضاع البلاد في أيام الشاه عباس الثاني ولا سيما فترة حكم الشاه سليمان الصفوي. وتعدّ كتاباته صائبة وحقّة لأنه كتبها بدون مبالغة وبمنأى عن كل تعصب. ولهذا السبب يُعتبر مُعرِّف الثقافة والحضارة الصفوية إلى الشعوب الغربية، ويُنظَر إلى كتاب رحلته كموسوعة في الحضارة الايرانية.

وتحدث شاردن حول الأمن وسهولة السياحة في ايران كما يلي:

«... لا يوجد أي بلد في العالم مثل ايران في السياحة، سواء من حيث قلة الاخطار وأمن الطرق حيث تجري حراسة مشددة لهذا الغرض، أو من حيث قلة النفقات بسبب كثرة المباني العامة الخاصة بالمسافرين في سائر أرجاء الامبراطورية في المدن والبراري. ويسكن المسافرون مجاناً في هذه المباني. فضلاً عن وجود الجسور والطرق المسطحة في النقاط الوعرة التي أُعدت للقوافل وكافة المتنقلين من اجل الكسب والتجارة.

ولا توجد في ايران واسطة نقل سوى الدابة والهودج. والهودج عبارة عن ارجوحة مغطاة خاصة بنقل السيدات ذوات المكانة الرفيعة، وتُحمل بشكل زوجي على الجمال.

والشرقيون عادة ما يسافرون في ساعات مناسبة من الليل، للتوقي من حرارة الشمس، والمحافظة بهذه الصورة على أرواح افراد القافلة والدواب. وبامكان المرء في الليل أن يتحرك في غاية السرعة والسهولة. ويطوي الغلمان الطريق حفاةً في بعض الاحيان، ويتلذذ حتّى السادة بالترجل والسير قليلاً على الاقدام للتغلب على النعاس واكتساب الحرارة في الاجواء الباردة. وإعطاء

الجياد الفرصة للشعور بالاستراحة...»[1].

وتحدث السائح الفرنسي شاردن في كتابه ايضاً عن طبيعة تشييد مؤسسات إقامة المسافرين واستقبالهم في العصر الصفوي والانـزال الايـرانـية العـديدة، وذلك بشكل مفصل، ومما قال:

«.. الاشخاص الاغنياء وبعد جمعهم الثروة الطـائلة لأنـفسهم وأبـنائهم، يبادرون الى تشييد الاماكن العامة كالمدارس أو المؤسسات الضرورية لعـدد كبير من الناس والطلبة. ثم يبنون الانزال إلى جانب الطرق الكبيرة لاستقبال وإطعام العابرين والمسافرين بشكل مجاني، ثم يتجهون بعد ذلك لبناء الجسور، ومن ثم المساجد مع ايرادات لامرار معاش رجال الدين. وقد ينشئون أبـنية للتصدق أو إطعام الفقراء. ويُطلق الايرانيون على هذا النوع من الابـنية إسم ثواب الآخرة، أي للعُقبى، ويـقولون أنّ هـذه الخـيرات والمـبرّات صـدقات جارية، لأنهم يؤمنون بأنّ الأدعية والأذكار التي تُقرأ وتقام في هذا النوع من المعابد والأبنية ـ والتي تعدّ أماكن استراحة للـناس ـ سـيعود ثـوابهـا عـلى مؤسسيها وقيّميها»[2].

وهذه الكتابات ووجهات النظر، نماذج أردنا منها أن نـقف عـلى حـقوق السائح التي حظيت باهتمام اكبر في ايـران خـلال العـصر الاسـلامي والدولة الصفوية، بحيث يمكن بلورة هذه الحقوق بالشكل التالي:

١ ـ التمتع بالأمن الكامل خلال مدة السفر، وقلة الخطر.

٢ ـ استخدام مؤسسات الإقامة والخدمات مجاناً أو ازاء مبلغ زهيد.

٣ ـ العبور من الطرق المناسبة والمسطحة باستخدام الجياد السريعة.

٤ ـ استخدام الجسور المشيدة في المناطق الوعرة أو على الانهار.

٥ ـ الافادة من وجود حراس الطرق خلال السفر وفي حالات الضرورة.

---

(١) رحلة شاردن، ترجمة محمد عباسي، دار امير كبير للنشر.

(٢) المصدر السابق.

٦ ـ إفادة السيدات من الهوادج المغطاة.

٧ ـ الاستقبال اللائق من قبل أبناء البلد، والتعامل القائم على الخلق الحسن والادب والاحترام.

وحول هذه النقطة الاخيرة تحدث شاردن قائلاً:

«... الايرانيون اكثر الشرقيين أدباً، وأفضل أهل الارض خلقاً. ويمكن ان يكون الفرد الايراني المعقول بمستوى من هو أكثر أدباً من الاوربيين. والايرانيون في مستوى عال من حسن الطباع والسلوك، وبقدر الامكان من الليونة والوقار والعطف والرقة. عندهم بعض المجاملات حين الالتقاء من أجل تقديم بعضهم بعضاً، غير ان الاولوية تُحسم بشكل سريع...».

وبعد الدولة الصفوية التي تعد عصر إيران الذهبي، وهزيمة السلطان حسين الصفوي أمام محمود الافغاني، تقهقرت السياحة في ايران رغم ما بذله نادر شاه من جهود لتحسين الوضع السياحي للبلاد من خلال إصلاح الطرق أو استبدالها بطرق جديدة، حتى ورد:

«... تم إصلاح وتعريض طريق خيبر بحيث كان بامكان أربعين فارساً أن يسيروا فيه كتفاً إلى كتف. وكانوا يكنسون هذا الطريق في ايام نادر بشكل مستمر كي لا تؤذي الحجارة والاشواك الاقدام»[1]. ومع ذلك حالت تبعات غزو محمود الافغاني لايران، والاضطرابات الداخلية، دون قدوم السياح إلى ايران، عدا عدة معدودة قدمت في أيام نادر شاه. ومن أشهر هؤلاء هو السائح ويليام فرانكلين، الضابط الكبير في الجيش البنغالي، وذلك خلال ١٧٨٦ ـ ١٧٨٧. وكتب في كتاب رحلته يقول:

«... في الحادي والعشرين من آذار الذي اقترن مع «نوروز» وبداية العام الايراني، توقفت في هذا المكان. وكانت العادة القديمة تقضي بالاحتفال في هذا

---

(١) راجع: «سير المتأخرين» وكذلك كراس «راه وراه سازي» من منشورات وزارة الطرق.

اليوم بشكل واسع في كافة انحاء الامبراطورية. واحتفظ الايرانيون بهذه العادة بعد انتشار الإسلام أيضاً. وانطلق أعضاء القافلة للتعبير عن سرورهم بهذا اليوم بكل ما يستطيعون. وكان طعامهم مقتصراً على الزبد والتمر، إلا أنّ الجمّال أو رئيس القافلة أحضر خروفاً من القرية المجاورة ووزّع لحمه على أفراد القافلة فأكلوه مع طعام آخر يُعرف بالرز.

وفي اليوم الثاني والعشرين من آذار وفي الساعة الرابعة صباحاً، تحركت القافلة، وبدأت بتسلق الجبل الثاني في الساعة السادسة وكان أعلى من الجبل الاول، غير انّ الطريق لم يكن خطراً كالاول. ووصلنا في الساعة التاسعة إلى قرية كوماريج. فكان حارس الطريق يأخذ توماناً واحداً (حوالي ١٣ روبية)، رغم أن الضريبة التي يجب أن تؤخذ من كل مسافر ـ اوربياً كان أو يهودياً أو أرمنياً ـ هي قرش واحد، أي ما يعادل روبية واحدة. وطلب مني حارس الطريق أن ادفع مالاً اكبر بذريعة اني مسيحي، غير اني رفضت ذلك، فأراد أن يجبرني على دفعه، غير انّ رئيس القافلة اعترض عليه وهدده انه سيقدم شكوى عليه في شيراز اذا ما أصرّ على أخذ هذا المبلغ، فانصرف الحارس عن رأيه»[(١)].

وهذا أيضاً نموذج لاسلوب تعامل الايرانيين مع سائح مسيحي، وطريقة منع الاعتداء على حقوقه، حيث وقف رئيس القافلة المسلم إلى جانب السائح المسيحي وضد الحارس المسلم للحيلولة دون عملية التمييز في تنفيذ نظام فرض ضرائب الطريق بحجة انّ السائح ينتمي إلى الدين المسيحي، ايماناً منه بأنّ الدوافع الدينية لا يمكن ان تنتهك حقوق السائح المكتسبة.

وضمن زيارة فرانكلين لبستان قبر الشاعر الشهير الشيخ الأجل سعدي بشيراز، ووصف روعته المعمارية وجماله، كتب:

«... القادمون إلى هذا المكان، يعدّونه مكاناً مقدساً، وينثرون عليه الورد

---

(١) راجع: مشاهدات السفر من البنغال إلى ايران، ترجمة محسن جاويدي.

ويريقون ماء الورد. وعلى القبر كتابان من آثار الشيخ مخطوطان بخط مليح للتعريف به. وهناك كتابات كثيرة على جدران الغرفة كتبها القادمون لزيارته. والمبنى في الوقت الراهن على مشارف الانهيار، ولا بد أن ينهار قريباً إذا لن يُصار فوراً إلى ترميمه. ومن المؤسف جداً أن لا يسمح الوضع المضطرب والقلق الذي تشهده البلاد لاحد كي ينفق المال على إصلاح هذا البناء. والاشخاص الاقوياء وأصحاب النفوذ في هذا اليوم، من الممكن أن يفقدوا أعمالهم غداً ويُزجّ بهم في السجن. ولا يعرف أحد ماذا سيحدث غداً. وهناك بئر ماء تجلب الاهتمام على بعد مسافة قليلة من هذا المبنى والى اليسار منه، وتقع في موضع ادنى من سطح الارض ويجب ان يهبط المرء ٧٠ مرقاة حجرية كي يصل اليها. ويعجب حينما يشاهد هناك بناءً ثماني الاضلاع يخرج منه ماء البئر، وهذا البناء الحجري لازال سالماً ومحكماً رغم مرور الاعوام الطويلة عليه.

ويعتقد الايرانيون أن السبب في بقاء هذا البناء سالماً وراسخاً هو انه قد شُيِّد بالمال الحلال،المال الذي لم يُنتزع من الناس بالقوة. ويقول الايرانيون انّ المباني التي يبنيها الملوك بالاموال المأخوذة بالقوة من الناس، سريعة الانهيار، في حين انّ المباني التي يشيدها الملوك والامراء العادلون والمحسنون، تبقى قائمة لسنوات متمادية. وتعتمد آراؤهم هذه على قصة حول هذا البئر. تقول هذه القصة انّ البئر والحوض الذي ينتهي اليه، يعودان إلى ايام الامبراطور جمشيد الذي تؤكد الاخبار التاريخية على انه كان ملكاً عادلاً ورؤوفاً، وهو نفسه الذي شيّد «تخت جمشيد...»[1].

ووقع هذا السائح الاوربي المفكر تحت تأثير عظمة مجموعة «تخت جمشيد»، هذه المجموعة الاثرية الخالدة، فكتب عن زوال الانسان وتغيّر مصيره قائلاً:

---

(١) المصدر السابق.

«... حينما ينظر المرء إلى هذه المجموعة، يقع بشكل عفوي تحت تأثير عظمتها. وحينما نجسّد شهرة هذه الامبراطورية وعظمتها في انظارنا حيث كانت مركز العلم والفن وقاعدة الحكومات الفاعلة القوية. ونفكر في امكاناتها وتحولاتها العظيمة، ونتذكر كيف أنّ هذه البلاد كانت محطّ أنظار «الاسكندر» التوسعية ومطمح «عمر» المتشوق، نؤمن حينئذ عن عمق بتقلب المصير الانساني وتغيّره»[1].

وهذه نماذج اخرى من أحكام مشاهير السياح حول الامهدة السياحية الجميلة والجاذبيات التي تستقطب السياح في ايران، وهي تكشف بمجموعها عن اسلوب التعامل الايراني الحسن مع السياح من جهة، وعن مشاعر السياح وتأثرهم وكذلك عن عمق شوقهم واهتمامهم بالاماكن الاثرية في بلادنا.

العصر القاجاري

استعادت السياحة في القرن التاسع عشر الميلادي والذي اقترن مع عهد السلالة القاجارية، ازدهارها السابق، على العكس مما كانت عليه في عهد الدولتين الافشارية والزندية. ولهذا تهافت الكثير من السياح على ايران ـ لا سيما من اوربا ـ بدوافع واهداف مختلفة، وأعادوا إلى الاذهان الازدهار الذي كانت عليه السياحة في العصر الصفوي.

ونشير فيما يلي إلى أشهر سياح هذه الفترة مع تقديم وجهات نظرهم بايجاز:

ـ جوبير الفرنسي، سفير الامبراطورية الفرنسية لدى بلاط فتح علي شاه القاجاري. وتحدث في رحلته عن المحن والمشاكل التي تعرض لها خلال مروره بالبلاد الخاضعة للدولة العثمانية، وعبّر عن وجهة نظره أيضاً في دخوله إلى بلاد ايران. ومما كتبه بهذا الشأن:

«... يمتلئ الجو في الربيع بالروائح العطرة، وتغطى الارض في الخريف بأثمن

---

(١) المصدر السابق.

أتعاب الانسان وجهوده، وتنبت أشجار المشمش والتوت والعنب بمحاذاة حقول الرز، ويبدو أنّ راحة الناس في هذه المنطقة منسجمة مع لطف المناخ.

تتحدث الطبيعة بلسان الرقة والملاحة مع المسافر وتقول له انه وصل إلى حدود بلد ذي تربية وحضارة افضل. وخرجنا من جبال أرمينيا الوعرة العالية بشق الانفس، فوقعت عيوننا على مناظر بعيدة تتسم بالغرابة وتبعث البهجة. وحينما يقع نظر المرء على الحقول المزروعة جيداً، تسري إلى نفسه الثقة ويصدر حكماً مسبقاً في أنّ الناس الفاعلين النشطين لا بد وأن يكونوا أنقياء وسالمين. وكان كل شيء يتحدث عن مستقبل حسن»[١].

ونلاحظ هنا كيف أن هذا السائح والسفير لاكبر امبراطورية غربية يصدر مثل هذا الحكم، الامر الذي يدفعنا كي نقول: كيف كانت ايران ولازالت مهداً مناسباً للسياحة، وكيف كان السائح يحظى بكل هذه الحقوق والمزايا قياساً إلى الامبراطورية العثمانية العظيمة. ويمكن ان نجمل هذه الحقوق فيما يلي:

١ ـ التنعم بالطبيعة الجميلة الساحرة، والمناظر الطبيعية الجذابة.

٢ ـ العيش في اجواء تفوح فيها رائحة اخلاق اناس متحضرين ومتمدنين.

٣ ـ التعرف على اناس فاعلين ونشطين وأنقياء وسليمين.

٤ ـ الثقة والتفاؤل بالايام القادمة.

ـ غاسبار دروفيل، سائح فرنسي آخر زار ايران في أواسط عهد السلطان فتح علي شاه. وننقل أدناه رأيه في حقوق السياح الذين زاروا ايـران، والذي جاء في الكتاب الذي تحدث فيه عن رحلته:

«... الايرانيون ربما هم أسعد وأهدأ الشرقيين. واذا كانت الخصوصيات والسجايا الاخلاقية تختلف من ولاية إلى ولاية ايرانية اخرى، فذلك لا يعود إلّا للحروب المتعددة والمتمادية التي أجبرت الايرانيين على قبول الاقوام

---

(١) السفر إلى أرمينيا وايران، ترجمة علي قلي اعتماد، دار مؤسسة الثقافة الايرانية للنشر.

الاجانب في بلادهم كي يتداركوا عن هذا الطريق قلة نفوسهم. فامتزج العنصر الايراني بمرور القرون والعصور مع الدم العربي والهندي والتاتاري والتركـي. ورغم هذا كله فقد احتفظ هذا العنصر بجماله وإصالته. الايرانيون أُناس حسنو الوفادة. وكل غريب تطأ قدمه مدينةً أو قرية، فانّ اول كلمة يسمعها من أول شخص يلقاه هي «أنت ضيفي». وليست هذه الكلمة، مجاملة جافة وخالية، لانك لو رفضت دعوته، فانه ينزعج كثيراً...»[1].

ومن خلال حكم هذا السائح الفرنسي، ندرك انّ الحد الادنى من الامتيازات التي كان يحصل عليها السائح هي:

أ ـ تمضية فترة السياحة مع أسعد الشرقيين وأهدئهم.

ب ـ التعامل مع اناس من ذوي الإصالة التي لا تتغير.

ج ـ نيل حسن الضيافة واكرام الغريب بدون مجاملات أو تصنّع.

ـ اوجن فلاندن، سائح فرنسي آخر قدم إلى ايران في ايام محمد شاه القاجاري مع مواطن فرنسي آخر يدعى باسغال.

وننقل رأياً قصيراً له عن مشاهداته المسهبة في ايران والتي جاءت في كتاب رحلته، ويتصل هذا الرأي ببداية رحلته إلى مدينة شابور للاطلاع على آثارها:

«... نحن نعلم أنّ هذه الآثار واقعة بين خرائب غير آمنة، لكننا اذا اردنا ان نذهب من كازرون إلى شابور في كل يوم للتنقيب والدراسة، فسيكون ذلك عملاً شاقاً للغاية، لانها تبعد عن شابور كثيراً. لهذا ارتأينا أن نستقر في شابور بكل وسيلة ممكنة. فكان من الضروري أن نطلب من الحكومة إعداد وسائل عملنا كي نتخلص من شر اللصوص ونستمر في أعمالنا.

واستقبلنا الوالي آنذاك ويدعى محمد حسن خان وأكرم وفادتنا وقال

---

(١) راجع كتاب: رحلة دروفيل، ترجمة جواد محبتي، دار غوتنبرغ للنشر.

بامكانكم ان تعيشوا بفراغ بال في ظل حمايتي، ولا تخافوا من أي شيء، وسآمر من يحرسكم في أي مكان تذهبون اليه. ثم قال لنا أنتم تريدون الذهاب إلى مكان يحكمه لصوص جبال لرستان، لهذا اوصيكم بالحذر، وأن لا تبتعدوا عن مرافقيكم ابداً، ثم انتخب اثنين من غلمانه وأوصاهم بوصايا لم نفهمها، ثم التفت الينا قائلاً: لا تقلقوا، فسنحرص على توفير الراحة لكم من جميع الوجوه. وأمرهم ان يعدوا لنا المؤن والتجهيزات لاننا كما قال سنظل في هذا البلد لفترة طويلة، وليس بامكاننا أن نؤدي اعمالنا بالنفقات الباهظة»[١].

يُلاحظ من خلال هذا الرأي القصير أنّ هذا الوالي:

أ ـ كيف هيّأ لسفر ذلك السائح الفرنسي وصاحبه؟

ب ـ إلى أي حدّ كان قلقاً على حياتهما ومالهما وأمنهما؟

ج ـ إلى أي حد بادر إلى حمايتهما؟

د ـ كيف بعث معهما غلمانه وأوصاهم بخدمتهما؟

هـ ـ كيف اكد على توفير كل ما يحتاجان اليه بالمجان وبدون أي مقابل؟

وفي عهد ناصر الدين شاه اتُّخذت خطوات واسعة من اجل توفير مهد مناسب للسياحة وضمان أمن السياح والمسافرين والسهر على راحتهم وذلك بفضل تدبير وكفاءة الصدر الاعظم ميرزا تقي خان المعروف بأمير كبير، ومن بين تلك الخطوات:

فرض الامن، وتعزيز العدل، وتطبيق الاصلاحات الادارية، وتنفيذ المشاريع العمرانية، لا سيما تشييد دوائر البريد وأماكن الضيافة داخل المدن وعند الطرق مع وضع الرجال الحكوميين المجهزين بالخيول السريعة في عدة نقاط من هذه الطرق.

وليست خافية على أحد خدمات هذا الامير المسلم الوطني العطوف

---

(١) راجع كتاب: رحلة اوجن فلاندن إلى ايران، ترجمة حسين نور صادقي، دار اشراقي للنشر.

الحريص، وسيبقى خالداً على مدى العصور القادمة.

ولتجنب الإطالة في هذا المجال، نلقي نظرة قصيرة على شيء وثائقي من كتاب «امير كبير وايران» للدكتور فريدون آدميت، ورد في العدد الثلاثين من صحيفة «وقايع اتفاقية»:

«... البلاد الايرانية واسعة، وإيجاد دائرة بريد جيدة في كل مكان، أمر في غاية الصعوبة، ولكن لا بد للحكومة أن تنشئ دائرة بريد في ولاياتها بحيث لا يجوز لها ان تؤخر وصول الاحكام وغيرها. وهناك ثقة في حكومة ايران السامية. وإن شاء الله... سيزداد اهتمام امناء الحكومة وأقوياء الشوكة بتقصير المنازل وحسن الحفاظ على خيول البريد، وأن ينطلق ساعي البريد والسائح من الحدود إلى الحدود ذاهباً وراجعاً بدون تأخير».

«... واكتسب جهاز البريد نظاماً جديداً خلال سنة من الزمن وأصبح واسعاً. فازداد عدد الدوائر البريدية وتقلصت المسافة بينها. وسُجّلت هذه الدوائر والمسافات القائمة بينها في كتيب خاص تم توزيعه. والمسافة بين المنازل البريدية على الطرق كانت تبلغ عادة ستة فراسخ، وقد تبلغ احياناً اربعة فراسخ، وفي احيان قليلة سبعة فراسخ. وهذه المسافة تعتبر طويلة بالنسبة للخيول البريدية التي كانت تعدو بسرعة، وتقرر تقليص هذه المسافة من خلال إحداث محطات بريدية جديدة. وتوجد في كل محطة بريدية غرفة أو غرفتان لاستقبال المسافرين...»[١].

ـ السيدة الايطالية كارلاسرنا، وتعتبر أول إمرأة زارت ايران بأهداف ودوافع سياحية. ووصلت إلى ايران في عام ١٨٧٧ م والذي اقترن بالعام الثلاثين لسلطنة ناصر الدين شاه، ولم يصحبها أحد في ذلك السفر. وزارت اغلب المناطق الايرانية لا سيا شمالي البلاد بشجاعة وجرأة منقطعة النظير. واجتازت الطرق السهلية والجبلية وشاهدت مختلف المدن والنقاط الجديرة

---

(١) «امير كبير در ايران» فريدون آدميت، نقلاً عن جريدة «وقايع ايران».

بالمشاهدة، ومنها العين المعدنية عند جبل دماوند. وزارت في مدينة طهران القصور الملكية آنذاك، والآثار القديمة، والمحلات القديمة. وكتبت بعد عودتها إلى بلادها وجهات نظرها حول ايران مع تقييم لاوضاعها في كتابها الذي أسمته «رحلة السيدة كارلاسرنا».

وفيما يلي نورد جزءاً قصيراً من وجهات نظرها التي عكستها في كتابها هذا، والتي تكشف عن وجود الارضية الملائمة للسياحة في ايران:

«... لا توجد في هذه المناطق (المراد بها شمالي البلاد) أية عربة. ولهذا يجب استخدام الحصان، والبغل، والهودج في السفر. واذا ما اراد أحد ان يصل سريعاً فعليه ان يسافر عن طريق البريد، أي يستأجر جواداً من دائرة البريد. وأُحدثت في بعض الطرق دوائر بريد خاصة بتوقف المسافرين واستراحتهم أثناء الليل.

والاسلوب الآخر من السفر في ايران، يجري بشكل في غاية البطء، وهو السفر مع قافلة الخيول أو البغال. وتستخدم هذه الدواب طوال الطريق مهما كانت المسافة طويلة.

اما الاشخاص الذين لا يطيقون إنهاك الطريق، فانهم يُحملون عادة في الهوادج التي تُشد إلى بغل أو اكثر. ويوضع في داخل الهودج أريكة ووسادة، ويستوعب شخصين عادة...».

«ومن أجل مرافقة قافلة ما في السفر، فلا بد من استئجار حصان أو بغل من رائد القافلة الذي يصطحب معه عادة ما يزيد عن مائة حيوان. ويرافق رائد القافلة عدد من السوّاس، تقع على عاتقهم مسؤولية كافة الركاب وممتلكاتهم وبضاعتهم».

وتحدثت هذه السائحة عن رواد القافلة والسوّاس واخلاصهم وأمانتهم قائلة:

«السوّاس في هذا البلد يشكلون طبقة ذات اعتبار وأهمية خاصة. وهم في

الحقيقة ممثلون لشركات السكك الحديدية والسفن البخارية، غير انّ نقل الركاب وأحمالهم في هذا الجزء الواسع من الشرق الاقصى، لا يتم إلّا عن طريق هؤلاء، عدا ذلك النقل الذي يتم بواسطة البريد. فمن سواحل بحر الخزر وحتى الخليج الفارسي، ومن حدود الهند وحتى حدود الصين، يقوم هؤلاء بايصال كل مؤونة ومحصول إلى أيدي الناس الذين يثقون بهم كثيراً. ومن الانصاف أن نقول انهم يستحقون التقدير لاخلاصهم وأمانتهم.

قلّما شوهد فقدان شيء من القافلة خلال الطريق، وهم يقودون البغال طوال الطريق ويفرغون أحمالها. انهم رجال أقوياء وقنوعون، يرضون بمقدار قليل من الرز وجرعة من الماء، بدون أن ينهكهم عناء الطريق. والله يعلم أية طرق طويلة قطعها هؤلاءجانب الدواب وربما أمامها أحياناً. وحينما يصلون إلى النزل، ينبرون إلى اصلاح السروج والرزم وسائر الوسائل التي تضررت طوال الطريق.

اما في الليل فيتولون حراسة المعدات والبضائع والاشياء التي وضعت تحت ايديهم، متبعين اسلوب التناوب في الحراسة، وهم في الحقيقة أقل استراحة ونوماً من البغال»[1].

وتحدثت السيدة كارلاسرنا عن زيارتها للمناطق الشمالية من البلاد ومدينة مشهدسر (بابلسر الحالية) واسلوب سلوك المسلمين من المذهب الشيعي مع الاوربيين النصارى، فقالت:

«تقيم في هذه المدينة أُسرة روسية تابعة لشركة قفقاس ـ مركور للملاحة البحرية، وهي تستقبل الاجانب بروح ضيافة عالية. وحظيتُ برعاية لا حدّ لها من قبل سيدة هذه الاسرة التي كانت تتحدث معي بالالمانية. وخلال السنوات الست التي عاشتها هذه المرأة في «مشهدسر» لم تشاهد أدنى تصرف غير لائق من سكان هذه المدينة الصغيرة، يبعث على انزعاجها ويثير

---

(١) راجع، رحلة السيدة كارلاسرنا «الناس والسنن في ايران» ترجمة علي اصغر سعيدي.

شكواها.

ورغم انّ سكـان المـدينة عـلى المـذهب الشـيعي الذي يُـعرف مـعتقدوه بالتعصب، إلّا انهم لا يبدون نحو الاوربيين أي علامة ولو صغيرة تدل عـلى سوء النية. ومن الطبيعي أن يتعرض كل داخـل جـديد إلى أمـواج الانـظار المتفحصة، دون ان يكون لهم هدف سيّئ من وراء ذلك. وسرعـان مـا يجـد المسافر نفسه وسط مجموعة من الناس، ويجيب البعض عـلى اسئلته بـعطف ورقة، فيما يتطوع البعض لتأدية بعض الخدمات له»[1].

ـ ارنست اورسيل، سائح بلجيكي، سافر إلى ايران في ايام الدولة القاجارية (عام ١٨٨٢ م)، ومما ورد في كتاب رحلته:

«... لم يكن تشييد المحلات الجديدة، هو الخطوة الوحيدة لاعـمار المـدينة وتجميلها والتي يدين سكان العاصمة بها لناصر الدين شاه، وانمـا تم خـلال الاعوام الاخيرة شق الانهر الجديدة التي أخذت تنقل الماء العذب الغزير من الجبال المجاورة الى المدينة ايضاً. كما أُعيد بناء السوق التي تضم نزل حاجب الدولة، ويُعتبر أجمل من انزال اصفهان. وشُـيّدت المحـال التـجارية والغـرف الجميلة في محلة «سبزه ميدان». وتحقق في ايام السلطان الحالي رصف الميادين والشوارع بالحجارة والتي يصعب من قبل على العربات الحركة فـيها بسـبب الأوحال، ومدّ خطوط البرق التي توصل طهران بمدن البلاد الرئيسة واوربا، وفتح دوائر البريد في اغلب النقاط المزدحمة من المـدينة، ونـصب المـصابيح الغازية والتي ستحل محلها عن قريب المـصابيح الكـهربائية. ولن تمـر سـوى سنوات قصيرة حتّى تربط خطوط سكة الحديد بـين مـدن رشت واصـفهان وميناء بوشهر، وستكون المسافة آنذاك بين عاصمة ايران وباريس عشرة أيام فقط. وستوضع... بطاقة الذهاب والاياب تحت اختيار الراغبين في السفر إلى ايران والسياحة فيها مع الاخذ بنظر الاعتبار وجود مكان في فنادقها.

---

(١) نفس المصدر.

وتدفق المغامرون وأصحاب الرساميل والنفعيون كالنمل والجراد على هذا البلد من كافة ارجاء العالم بهدف استغلال التراب البِكر لهذا البلد الغني. فكيف ستكون النتائج المرعبة المقيتة لهذا الغزو الاوربي؟

الملابس الملونة، والسراويل الفضفاضة، والخوذ الجلدية الوقورة، ستحل محلها السترة الطويلة الضيقة الملتصقة، والسراويل الانجليزية، والقبعات الصغيرة. وستعمل القاطرات على طرد الظباء وسكنة الخيام من البراري، ويُسَوِّد دخان المصانع منائر المساجد الذهبية، وستهدي حضارتنا الرتابة المملة والابتذال الحقيقي مع شيء من المحاسن التي لا يمكن نكرانها إلى أحد البلدان الفريدة في العالم التي لم تلوّن نفسها حتى اليوم بمظاهرها الكاذبة»[1].

إنّ نقد آراء وأحكام هذا السائح الدقيق المبصر للحقيقة والاوربي المنصف التي أبداها في اواخر القرن التاسع عشر عن ظاهرة السياحة وجاذبياتها ونتائجها في ايران، يمكن ان يسفر عنه الحقائق التالية التي لا تقبل الدحض:

أ ـ بناء المحلات الجديدة والابنية والمؤسسات الجميلة والأنزال مع الامكانات الوافية في العصر القاجاري.

ب ـ تطبيق الاصلاحات الادارية والمؤسساتية على شتى المستويات التنفيذية للبلاد، وإقامة خطوط اتصال جديدة دائمية كالبريد والبرق وتوفير مقدمات مدّ خطوط سكة الحديد بين المدن.

ج ـ تسهيل الذهاب والاياب بين طهران ـ باريس، وتقلص المسافة الزمنيةعشرة أيام.

د ـ وجود الجاذبيات السياحية الاخرى في ايران لامتلاكها للأرض البِكر والثروات غير المستثمرة.

هـ ـ امتلاك الثقافة الغنية والمدنية الرفيعة.

---

(١) راجع رحلة اورسيل، ترجمة علي أصغر سعيدي.

و ـ كثرة قدوم السياح الاوربيين آنذاك والذين شُبِّهوا بالنمل والجراد.

ز ـ تنوع أهداف السياح القادمين إلى ايران أو الراغبين في القدوم، والتي عُبِّر عنها بالاستغلال والنفعية والمغامرة.

ح ـ انفراد ايران بين سائر البلدان من حيث عدم التلوث بالمظاهر الاوربية الكاذبة.

ط ـ الاعتراف بالنتائج السلبية المرعبة لقدوم هذا الصنف من السياح، ومن بينها فقدان الثقافة القومية والوطنية لبريقها، والتأثر بمظاهر الحضارة الاوربية الكاذبة، والتلوث بالابتذال.

ـ يعقوب ادوارد بولاك، الطبيب الخاص لناصر الدين شاه القاجاري. كتب في كتاب رحلته حول الامكانيات السياحية ووضع الطرق الامني في ايران قائلاً:

«... هناك غلوّ في ذكر المخاطر التي تتهدد الارواح والاموال خلال السفر داخل ايران. فقد سافرتُ إلى مختلف انحاء هذا البلد، ورافقت القوافل ولم يكن معي سوى غلماني، وقطعت الطرق بخيول البريد، قطعت الفراسخ في البراري الجافة الموحشة وفي قلب الليل، ولم أتعرض خلال ذلك كله لحادثة سوء واحدة».

«.. والسفر مع القافلة يوفر الحد الأقصى من التأمين على الارواح والاموال، وقلما تعرضت قافلة للهجوم. واذا ما حدث ذلك فلا بد أن يُلقى القبض على اللصوص وقطاع الطرق بشكل سريع، عدا في حالات نادرة، ويلقون جزاءهم، لأن كافة انواع التعامل التجاري الداخلي والخارجي تتم عن طريق القافلة، والحكومة مضطرة لكي تكرس اهتمامها لحماية القوافل وحراستها، وتجابه كل عملية نهب وغارة بأشد المجازاة. والغارات الليلية في البراري الواسعة تتم عن طريق الخيول فقط ولا يقل عدد الجماعة المغيرة عن ٢٠ ـ ٣٠ فارساً نظراً للقوة الدفاعية التي تمتلكها القافلة، وبغضّ النظر عن كل

ذلك فقد أُقيمت أسوار عالية حول القرى، وليس لها سوى بوابة واحدة يمكن الخروج منها، وتُغلق أثناء الليل، ولا يمكن لأحد أن يخرج أو يدخل اليها بدون موافقة أهل القرية.

ولهذا السبب فالمغيرون والناهبون الذين يفدون من مناطق بعيدة، سرعان ما يتم تشخيصهم واعتقالهم اذا ما اتخذ الحاكم التدابير الضرورية بهذا الشأن.

ولهذا ايضاً يصبح القرار التالي مبرراً بشكل كامل: كل قافلة تتعرض للسلب، يقع دفع الغرامة على عاتق الحاكم قبل أي شخص آخر، لا سيما للاوربيين، لخوف الحكومة من اعتراض السفارات، ولذلك بامكانهم أن يكونوا دائماً في حالة اطمئنان تقريباً من أنّ أموالهم المستلبة تعود اليهم.

ومتى ما تعرضت القافلة لهجوم ما، من الافضل للمسافرين عدم مقاومة المعتدين لانهم يتفوقون عليهم عادة.

ويستلم رئيس القافلة البضائع حسب الوزن، ولا يهمه ماذا تحوي الرزم، ولا يفتح أية رزمة ابداً. ويسلمونه أعدال القطن والتبغ وغيرها والتي يخفون في داخلها مبالغ بين ألفين إلى خمسة آلاف تومان ذهباً، وهم على ثقة انها ستصل إلى المقصد دون ان تُمسّ بسوء...»[1].

وآراء هذا السائح ومذكرات مشاهداته تحوي نقاطاً جديرة بالاهتمام وقيّمة على صعيد حقوق السائح وحصانته الحقوقية في عهد ناصر الدين شاه، وهذه النقاط عبارة عن:

أ ـ عدم صحة الشائعات التي تفيد بعدم وجود اجواء آمنة للسائح القادم إلى ايران، والمبالغة الكبيرة في الاحداث الصغيرة والنادرة.

ب ـ عدم وقوع حادثة سرقة لاموال السياح طوال تواجدهم في ايران، وعدم وجود خطر يتهدد أموالهم وأرواحهم، حتّى خلال الليل وفي البراري

---

(١) راجع كتاب «ايران والايرانيون»، ترجمة كيكاووس جهانداري، دار الخوارزمي للنشر.

النائية.

ج- وجود ضمان اكبر لارواح السياح وأموالهم حين سفرهم مع القوافل.

د- وجود حساسية خاصة لدى الحكام ازاء تنفيذ القرارات المتعلقة بأمن السياح الاوربيين وضمان سلامتهم، لا سيما من اجل الحيلولة دون اعتراض سفاراتهم.

هـ- وجود ضمان حقوقي لاموال المسافرين والسياح في ثلاث صور:

١ ـ صيانة رزمهم وبضائعهم من التعرض للتفتيش، سواء من قبل المفتشين الحكوميين أو رؤساء القوافل، وتميز رؤساء القوافل بالامانة بحيث لو وُضعت الاموال والجواهر بما يزيد عن خمسة آلاف تومان في وسط هذه الرزم فانها لا تتعرض للتفتيش والرقابة وتصل كما هي إلى يد صاحبها.

٢ ـ دفع الحاكم للغرامة في حال سرقة بضائع المسافرين والسياح وأموالهم، بشكل فوري ودون أن ينتظر القاء القبض على السارق واستعادة تلك الاموال.

٣ ـ ملاحقة المعتدي أو السارق بشكل سريع وتنفيذ أقسى العقوبات بحقه.

وفضلاً عن كل ما ورد في كتب الاسفار والرحلات المذكورة وآراء العديد من السياح ومشاهداتهم عن الوضع السياحي في ايران خلال العصر القاجاري، تم إحداث طريق حصبائي بين دار الخلافة (طهران) ومدينة قم المقدسة وذلك في عام ١٣١٠ هـ بهدف ضمان راحة وسلامة المسافرين وزائري مرقد السيدة المعصومة سلام الله عليها. وتمّ بأمر من ناصر الدين شاه إعداد كتيب يحوي الوصايا والقرارات الخاصة بطريقة استقبال الزائرين وضيافتهم في مراكز الاتصال القائمة وسط الطريق، وطبيعة عمل واشراف موظفي الطرق للحفاظ على ذلك الطريق، وطبيعة الخدمات التي تسديها مراكز الاستقبال، واسعار الاغذية والخدمات، وكذلك واجبات المسافرين، واسلوب تقديم الشكاوى ضد العاملين في البريد وموظفي القطاع الخاص. وكان ذلك الكتيب

يتألف من اربعة فصول حدّدت إلى حد ما حقوق الزائرين وضمنت حمايتهم.

ولا يتسع هذا المقال لذكر اسماء كافة السياح الايرانيين وغير الايرانيين الذين جابوا ايران خلال العصور المنصرمة ونقل بعض ما جاء في كتب رحلاتهم، وليست هناك حاجة ايضاً لتناولها.

وذكرنا لأسماء وأوصاف بعض السياح ونقل شيء من أقوالهم، اردنا منه تقديم معلومات موجزة عن الوضع السياحي في ايران، واسلوب تعامل الشعب والحكام والموظفين الحكوميين معهم، والامكانات والخدمات التي كانت تُقدَّم للسياح آنذاك والامتيازات والحقوق التي تمتعوا بها.

وطبقاً لتلك الاشارات القصيرة والنماذج الوثائقية، أصبح واضحاً إلى حد ما كيف كان السياح يحظون خلال تلك العهود بالاستقبال والاحترام رغم التحديدات العلمية والصناعية، وعدم وجود وسائط النقل المتطورة، وكيف أصبحت تلك الكتب التي سجلوا فيها مشاهداتهم خالدة في التاريخ، وكيف ان قراءتها في هذا اليوم تبعث على الافتخار.

ووجود مثل هذه المزايا والصفات الحسنة عند الايرانيين انما هي بفضل ما لدى المجتمع الايراني من ثقافة غنية ومتطورة وحضارة ممتازة ناجمة بشكل خاص عن إجراء الاحكام الاسلامية الالهية في هذا البلد العريق. ويلزم لانتقال هذه الصفاتالاجيال القادمة، دعم وتعزيز الدين وتعميم القانونية في المجتمع، وترسيخ الوحدة الوطنية اكثر من أي وقت مضى.

حقوق السياح ومجالات السياحة في ايران المعاصرة

أولاً ـ خلافاً للاقتصار فيما مضى على آراء السياح وأحكامهم القائمة على أساس مشاهداتهم وكذلك سائر المطلعين، تدرس حقوق السياح اليوم على أساس الحقوق والقوانين والنظم التي صادقت عليها الجهات القانونية داخل البلاد. ولا شك في انّ المصادقة على هذه القوانين تعتمد على التحولات

الاساسية التي شهدتها حقوق الانسان، واستتباب الثبات والأمن في اغلب بلدان العالم، لا سيما بالاستلهام من الاتفاقيات المعقودة بين ايران وسائر البلدان، وتوصيات منظمة الامم المتحدة والجمعيات ذات العلاقة.

بعبارة اخرى أقصر: إنَّ دراسة حقوق السائح في ايران المعاصرة تتم على أساس القوانين والنظم المصادق عليها والحقوق المكتوبة لا على أساس معلومات السائحين ومشاهداتهم فحسب.

ثانياً ـ لا تقتصر هذه الدراسات على وضع السياح في ايران وحقوقهم وامتيازاتهم، وانما تشمل حقوق كافة السياح على أساس وحدة الحقوق السياحية.

تأثير حقوق الانسان والحقوق الدولية على حقوق السياحة الداخلية

سبق أن أشرنا إلى انّ السائح هو مخلوق الهي قبل ان يكون سائحاً. وتفرض الحاكمية الالزامية لحقوق الانسان وكذلك الفطرة حقوقاً وامتيازات للسائح لا يمكن أن تُسلب منه بخروجه من وطنه الاصلي.

والكائن الانساني وعلى أي ارض كان، لا بد وأن يتمتع بالحقوق الطبيعية ويُشمل بالمبادئ والاصول الاساسية المتصلة بها، ومنها الحرية والامن، ولا يمكن تهديد حريته وأمنه.

واليوم وبعد تعميم السياحة وظهور الأمهاد والأرضيات المناسبة للسياحة في مختلف البلدان، وتأسيس المنظمة العالمية للسياحة (wto)، تغير معنى السياحة ومفهومها، وأصبحت للسائح حقوق جديدة وامتيازات خاصة فضلاً عن حقوقه الطبيعية.

انّ تغير معنى السياحة ومفهومها وولادة حقوق جديدة للسائح، يعود بالدرجة الرئيسة إلى تدوين قوانين حقوق الانسان والمصادقة عليها، ووجوب العمل بها في البلدان الأعضاء في منظمة الامم المتحدة، وكذلك إلى حاجة

المجتمعات المدنية الراهنة لمثل هذه القوانين بالاستلهام من توصيات مـؤتمرات الامم المتحدة، والاتحاد الدولي للمنظمات السياحية الرسمية، والقرارات المتخذة في المجامع الدولية ومنها توصيات مؤتمر الامم المتحدة المعقود في رومـا عـام ١٩٦٣، ومؤتمر عام ١٩٨٨ الذي عقد في فنكوفر بكندا، والاهم من ذلك كله إلى المعرفة المتزايدة للاحكام والموازين الدينية.

وثبت في هذا اليوم- لا سيما في مؤتمـر فنكوفر الكـندية عـام ١٩٨٨- انّ السياحة تمتلك من القوة الذاتية ما يمكّنها من بناء عالم يخيّم عليه السلام ويحفل بالانسانية والمودة.

واليوم وبعد أن اتضح انّ السياحة في هذا العالم تعمل عـلى تـعزيز الالفـة والمودة بين الناس، وتزيح التباينات التي أنجبتها السياسات والقوميات، أو تحدّ على الاقل من وطأة التعامل القائم عـلى أسـاس التـعصب والعـنف القـومي والطائفي، وأنها تُفهِم أبناء العالم في إمكانية ان يكون لديهم انسجام واتحاد في الكثير من الجوانب الحياتية رغم التباينات الثقافية والعرقية، وتؤكد على رؤية تقول انّ الناس متشابهون ومتفقون قبل أن يكونوا متفاوتين ومختلفين؛ لهـذا ومن أجل تحقيق هذه الاهداف والرسالة لا بد من الاعـتراف بحـقوق اكـثر وحصانة اكبر للسائح كي تواكب حركة إصلاح الحقوق في مختلف البلدان.

وتدوين حقوق سياحية جديدة واعتراف البلدان بها، يجب أن يجري عن طريق المؤسسات الدولية أو عن طريق الاتحاد الدولي للـمنظمات السـياحية الرسمية، مع الاستماع إلى وجهات نظر كـافة بـلدان مـنظمة الامـم المـتحدة، بالتنسيق والتعاون مع منظمة اليونسكو، شريطة أن تأخذ هذه الحقوق طريقها إلى دساتير البلدان الأعضاء بعد المصادقة عليها بشكل نهائي، مع التأكيد على وجوب العمل بها.

وفي غير هذه الصورة، فالحجم الحالي من حقوق السائح الذي تعمل بـه أغلب البلدان، ليس كافياً لتطبيق رسالة السـائح وأهـدافـه مـع كـل هـذه

التغييرات الطارئة، وهي لن تعود على السياحة في هـذه البـلدان بـغير ضمان الدوافع والاهداف الاقتصادية فقط.

وبهذه المقدمة «الاقتراح الاصلاحي»، نـنبري لدراسـة مختلف القـوانـين والنظم التي وُضعت في ايران وصودق عليها على ضوء التطور الحاصل في معنى السياحة ومفهومها. ولكي نتفادى التطويل والاطناب، نكـتفي بـالاشارة إلى عناوين القرارات والمصادقات وتاريخ المصادقة خلال نصف القرن الاخير.

بغض النظر عن تأسيس مؤسسة في وزارة الداخلية الايرانية السابقة باسم «دائرة شؤون السياحة» وذلك في عام ١٩٣٥ م بهدف ادارة السـياحة وفـق التطورات الجديدة، وانحلال هـذه الدائـرة في عـام ١٩٤٦ وظـهور «المجـلس الأعلى للسياحة» بدلاً منها، ثم ظهور «مـنظمة جـذب السـياح» عـلى اثـر مصادقة قانونية، ثم «الشركة المساهمة للمؤسسات السياحية»، إلا انّ الاتجاه الجاد نحو الاهتمام بالشؤون السياحية قد تبلور في عام ١٩٧٤ بعد المـصادقة على قانون تأسيس «وزارة الاعلام والسياحة». كـما صـودق عـلى القـانون الخاص بتنفيذ مهامها وصـلاحياتها في الحـقل السـياحي، والذي أكـد عـلى ضرورة ايجاد المنشآت التي تسد حاجة السياحة والسياح.

وفيما يلي نص هذا القانون الذي صادق عليه المجلسان السابقان:

«... س ـ برمجة وايجاد وإحياء وإصلاح أو إكمال منشآت الضيافة والإقامة والنزهة في عامة البلاد، والمجمعات السياحية، عن طريق الاستثمار المباشر أو منح القروض لمستثمري القطاع الخاص أو بمشاركتهم، أو بمشاركة المؤسسات الحكومية والبلديات، وإصدار جواز الاشراف على تأسيس وادارة وتصنيف هذا النوع من المنشآت بالتعاون مع المؤسسات ذات العلاقة.

ع ـ إعداد النظام الداخلي وتنظيم القواعد التي تشرف على تأسيس ونشاط كافة الخدمات ذات الصلة بالسياحة.

ف ـ تأسيس وادارة المؤسسات التعليمية الضرورية، لزيادة عدد الافـراد

المتعلمين في مختلف حقول الاعلام والسياحة حسب الحاجة، بالتعاون مع الوزارات والمؤسسات المعنية.

ض ـ العضوية في المنظمات السياحية والخبرية الدولية والاقليمية وحضور المؤتمرات والمحافل الدولية المعنية.

ق ـ إقامة المراسم والمهرجانات الخاصة، ومعارض الصور داخل البلاد وخارجها، لتقديم المعلومات وعرض التقدم والجاذبيات السياحية.

ر ـ تأسيس دوائر ومكاتب الاعلام والسياحة داخل البلاد وخارجها للتعريف بالتقدم الحاصل في البلاد وحث السياح على مشاهدة الاماكن الاثرية والجاذبيات السياحية، وتوفير التسهيلات الضرورية على صعيد السياحة.

ش ـ إصدار جواز بتأسيس المنشآت السياحية وسائر المؤسسات الخصوصية ذات النشاط السياحي والاشراف على طبيعة نشاطها، بالتعاون مع المؤسسات ذات الصلة.

ت ـ جمع وتبويب كافة المعلومات، والاخبار، والصور، والوثائق، والافلام، والكتب، وسائر المنشورات المتصلة بايران، من أجل تأسيس مركز للمعلومات والوثائق، ومكننة خدمات هذا المركز بهدف إعداد ونشر وتوزيع مجاميع إحصائية ومعلوماتية، وأنواع المنشورات السياحية.

المادة ٢ ـ من أجل دعم تحقق الاهداف المذكورة في المادة الاولى وتمركز شؤون الازدهار الثقافي، وايجاد دور ثقافة ايرانية خارج البلاد، يتم تأسيس مركز لهذه الدور مرتبط بوزارة الاعلام والسياحة يُدار على شكل شركة مساهمة، مع نقل كافة أموال وديون والتزامات المراكز الموجودة كما هي إلى هذه الشركة الجديدة.

المادة ٣ ـ يتم تشكيل مجلس يُدعى «المجلس الاعلى للاعلام والسياحة» يعمل على تحديد ورسم السياسة المعلوماتية والسياحية للبلاد واسلوب العمل في مركز الدور الايرانية والاشراف عليها....».

ومن اهم القوانين التي تمّ المصادقة عليها قبل انتصار الثورة الاسلامية الايرانية، والتي أخذت حقوق السائح بنظر الاعتبار على أساس التحولات التي شهدها العالم على صعيد السياحة، وأدى العمل بها إلى ازدهار السياحة في البلاد إلى حد ما وحصول البلاد عن هذا الطريق على دخول بالعملة الصعبة (عدا قانون تأسيس وزارة الاعلام والسياحة والمؤسسات المقترحة)، هي:

١ ـ قانون اتفاقية التعاون والسياحة بين ايران وسورية، المصادق عليه في عام ١٩٧٤.

٢ ـ قانون اتفاقية التعاون والسياحة بين ايران والسنغال، المصادق عليه في عام ١٩٧٤.

٣ ـ قانون اتفاقية التعاون والسياحة بين ايران وبلغاريا، المصادق عليه في عام ١٩٧٧.

٤ ـ قانون اتفاقية التعاون والسياحة بين ايران ويوغسلافيا، المصادق عليه عام ١٩٧٧.

٥ ـ قانون اتفاقية التعاون والسياحة بين ايران وفرنسا، المصادق عليه عام ١٩٧٧.

٦ ـ قانون اتفاقية التعاون والسياحة بين ايران والعراق، المصادق عليه عام ١٩٧٧.

٧ ـ قانون اتفاقية التعاون والسياحة بين ايران والنمسا، المصادق عليه عام ١٩٧٧.

وفي هذه القوانين والاتفاقيات المكتوبة بنص واحد، ورد في المادة الاولى منها ما يضمن مراقبة حقوق السياح في الدولتين والالتزام بما تعهد الجانبان به.

والامتيازات والحقوق التي أقرتها هذه الاتفاقيات للسائحين هي:

١ ـ تسهيل اجراءات سفر السياح.

٢ ـ مساعدة السياح خلال فترة السياحة.

٣ ـ ضرورة تشييد المباني وسائر المنشآت الضرورية للسياحة.

٤ ـ تدريب الكادر السياحي من أجل تقديم الخدمات المطلوبة للسياح.

٥ ـ التعاون في مجال الاتصال، والاعلام، والاصدارات السياحية المشتركة.

٦ ـ التعاون الفني وتبادل المعلومات.

٧ ـ تشكيل لجان مشتركة، مرةً في كل عام على الاقل، لمتابعة تحقق الاهداف المذكورة.

وليس بالامكان في هذه الفرصة القصيرة التحدث عن الآثار الاقتصادية الكبيرة الناجمة عن التطور الذي تشهده السياحة والتي تؤدي على الاقل إلى زيادة العائدات من العملة الصعبة، ورفع مستوى الاشتغال في مختلف المهن والحرف، والتنمية الصناعية لا سيما الصناعات اليدوية والتقليدية، والتنمية الزراعية وزيادة الانتاج الزراعي، وتطور التبادل الثقافي وغيرها.

كما ليس بالامكان ايضاً تناول القوانين السياحية المصادق عليها خلال النصف قرن الاخير وشرح أعمال المؤسسات المهتمة بالسياحة، والاصلاحات المتخذة، ودراسة عمل مؤسسة جذب السياح التي تأسست عام ١٩٦١ م، ومجلس السياحة السابق، ومراكز تعليم الخدمات السياحية مثل معهد إدارة الفنادق، والمدرسة العليا للخدمات السياحية والاعلام، وتقييم عمل ونشاطات وزارة الاعلام والسياحة السابقة. وليست هناك ضرورة ايضاً لبحث هذه المواضيع. لكننا ومن أجل التعرف على حقوق وامتيازات السياحة في ايران في الوقت الراهن، نجد انفسنا ملزمين بالقاء نظرة سريعة على قانون الإنماء السياحي المصادق عليه في عام ١٩٩١ ونظام تطبيقه.

الامتيازات المقترحة في هذا القانون للسائح والسياحة هي:

أ ـ امتيازات فردية أو مباشرة.

ب ـ امتيازات غير مباشرة ذات صلة بايجاد الارضية الملائمة للسياحة.

والامتيازات الاولى عبارة عن:

١ ـ السماح بدخول وخروج الوسائل الشخصية المتعارفة دون فرض رسوم جمركية عليها.

٢ ـ السماح بخروج الصناعات اليدوية أو المنتوجات المجازة في البلاد مع رعاية القوانين المعنية.

٣ ـ السماح بخروج الكتب والمطبوعات مع الحفاظ على الجانب غير التجاري.

٤ ـ الاستفادة من التسهيلات الجمركية الخاصة.

وطبقاً للقانون، يحق للسائح أن يحمل معه الوسائل التالية عند خروجه من البلاد:

ـ المجوهرات الشخصية.

ـ آلة تصوير واحدة.

ـ آلة تصوير تلفزيونية غير محترفة واحدة.

ـ ناظور واحد.

ـ آلة موسيقية قابلة للحمل واحدة.

ـ الكافيار المختوم عليه بختم شركه صيد الاسماك الايرانية المساهمة ـ ٣ كغم.

اما الامتيازات غير المباشرة فهي:

١ ـ إلزام مصارف البلاد بالاستثمار في القطاع الخاص والحكومي بربح وسعر صناعيين من اجل إنماء السياحة الايرانية والعالمية.

٢ ـ إلزام البلديات ومنشأة الاراضي ومنظمة الغابات والمراتع وسائر المؤسسات المعنية، بوضع الاراضي اللازمة تحت تصرف المنشآت السياحية.

٣ ـ إصدار التراخيص لتأسيس وافتتاح مكاتب خدمات السفر والمنشآت السياحية.

٤ ـ تحديد رسوم الكهرباء والماء والرسوم والضرائب والقروض المصرفية،

على أساس تعرفة القطاع الصناعي.

٥ ـ إعادة الفنادق والمنشآت السياحية المستولى عليها من قبل مختلف الدوائر،وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي خلال الفترة القانونية المحددة لاستخدامها في تأمين حاجة السياح. وعدم إعادة هذه المراكز إلى الوزارة المذكورة، بمثابة حيازة غير قانونية قابلة للملاحقة.

٦ ـ إلزام السفارات والممثليات السياسية للجمهورية الاسلامية في الخارج، بايجاد التسهيلات والقيام بالخدمات الخاصة بإصدار التأشيرات السياحية لرعايا البلدان التي لها علاقات سياسية مع ايران، خلال عشرة ايام كحد أقصى.

٧ ـ إلزام كافة الموظفين المشرفين على دخول وخروج الاجانب ـ مثل موظفي الجمارك، وجوازات السفر، والمطارات، وسكك الحديد، والموانئ ـ والعاملين في نقاط العبور الحدودية، بايجاد التسهيلات الضرورية للسياح.

٨ ـ إلزام منشأة الخطوط الجوية الايرانية، ومنشأة الموانئ والملاحة، ومنشأة الأرصفة والجمارك والسكك الحديدية، بانتخاب محل مناسب لاقامة مكاتب استعلامات وسياحة عند مداخل ومخارج المدن.

٩ ـ وضع صناديق لحفظ بضائع السياح المسموح بها بالدخول أو غير المسموح بها، في المخازن الحدودية المؤقتة.

١٠ ـ ايجاد المنشآت الضرورية وتقديم الخدمات المناسبة من قبل منظمة الحج والزيارة من أجل تنظيم سفرات سياحية للعتبات المقدسة سواء للايرانيين الراغبين في زيارة العتبات خارج ايران أو لابناء سائر البلدان الراغبين في زيارة العتبات المقدسة في ايران، إعتماداً على التسهيلات المذكورة.

١١ ـ ايجاد وتوسيع واستخدام المنشآت السياحية المناسبة، وتأمين الوسائل الضرورية للسفر الفردي والجماعي للسياح الايرانيين والاجانب داخل البلاد، سواء كان عن طريق البر أو الجو أو البحر، وتوفير الخدمات

السياحية واتخاذ الخطوات الضرورية للتعريف بالتطور الحاصل في البلاد، وعرض التحولات الثقافية والحضارية والجاذبيات السياحية، من قبل وزارة الارشاد الاسلامي طبقاً لقانون أهداف ووظائف وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي المصادق عليه عام ١٩٨٦.

والوزارات والمؤسسات التي تلعب دوراً رئيساً في توفير الارضية اللازمة للسياحة، وتأمين حقوق السائح ومزاياه من خلال تدخلها المباشر وتعاونها وتكاليفها القانونية هي:

- وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي والدوائر التابعة لها، والمنشآت السياحية الداخلية والخارجية، والفنادق، والمضايف.

- وزارة الشؤون الاقتصادية والمالية، وشركات التأمين، والجمارك، والبنوك.

- وزارة الثقافة والتعليم العالي، والجامعات، ومؤسسات التعليم السياحي الخاصة.

- وزارة الخارجية، والسفارات، والممثليات السياسية الايرانية خارج البلاد.

- وزارة الداخلية، والمحافظيات، والقائمقاميات، ودائرة الجوازات، والبلديات، ومراكز الشرطة.

- وزارة الزراعة.

- وزارة جهاد البناء، ومؤسسة الغابات والمراتع، ومنشأة صيد الاسماك.

- وزارة الطرق والنقل، ومؤسسات النقل الجوي والبحري وسكك الحديد.

- مؤسسة إذاعة وتلفزيون الجمهورية الاسلامية، ووسائل الاعلام الحكومية والاهلية.

- منظمة التربية البدنية، والمؤسسات الرياضية، والنوادي الرياضية حكومية وغير حكومية.

ـ مؤسسة التخطيط والميزانية.

ـ مؤسسة الصناعات اليدوية.

واجبات السائح

لما كان لكل سائح حقوق نصّت عليها القوانين والانظمة الموضوعة أو اعترف بها العرف أو أذعن لها كل مجتمع مدني، عليه ايضاً عدد من الواجبات التي لا بد له من العمل بها، وهي بشكل رئيس:

١ ـ رعاية قوانين وأنظمة البلد المضيّف.

٢ ـ احترام ثقافة وآداب ورسوم البلد المضيّف.

٣ ـ الحفاظ على البيئة والمصادر الطبيعية طوال فترة السياحة.

٤ ـ الحفاظ على الحدائق، وحدائق الحيوانات، والمباني والآثار الوطنية، والمتاحف، وسائر المصادر الثقافية.

٥ ـ دعم كل شخص أو مجموعة ذات دوافع وأهداف سياحية ودعوتها للسفر والسياحة تحت لواء السلام والامن.

٦ ـ تجنب الخطوات والنشاطات غير المرغوب فيها كلعب القمار، والفحشاء، وشرب الخمر، وسائر الاعمال الاجرامية وكافة المنكرات.

٧ ـ عدم الاستفادة ما أمكن من وسائل الترف والزينة.

٨ ـ تجنب الذهاب إلى أماكن الخطر والإثم.

٩ ـ إطاعة توصيات الأدلّاء والموظفين المحليين وارشاداتهم.

وفي نهاية هذا المقال، نورد ومن باب «حسن الختام» نص «قَسَم السائح الباحث عن السلام» الذي صودق عليه في مؤتمر فنكوفر بكندا والذي حضره ٥٠٠ ممثل عن ٦٥ بلداً في العالم والذي كان شعاره «السياحة، قوة حيوية للسلام». فمن خلال الاستلهام من نص هذا القسم، وفي ظل المساعي والتعاون المستمر للزعماء الاحرار في كافة بلدان العالم، وتدوين حقوق وحصانات قضائية اكبر لسياح الاجيال القادمة والمصادقة عليها، يصبح بامكان الملايين

من السياح المتشوقين الواعين، أن يسافروا ويسيحوا بفراغ بال واطمئنان كامل كي يصنعوا عالماً يرفل في السلام والوئام من خلال مزيد من التفاهم واستمرار الاتصالات.

نص «قَسم السائح الباحث عن السلام»

« مع تقديم شكري للفرصة التي أُتيحت لي للسير في الآفاق ومشاهدة العالم، ولما كان السلام والوئام في العالم بحاجة في تحققه إلى دعم كل فرد، لهذا أتعهد:

- بالسفر بذهن واع ونية خالصة.
- أتعامل بسعة صدر وتسامح مع كل من يخالفني في رأيي.
- أُحافظ على البيئة والمصادر الطبيعية.
- أحفظ حرمة كافة الثقافات والآداب والرسوم لكل من ألقاهم.
- أبلغ شكري وثنائي للمضيفين وسكان البلاد التي سافرت اليها.
- أمدّ يد الحب والمودة إلى كل من ألتقي بهم في سفري.
- أدعم بالفكر والعمل كل مؤسسة أو شخص يحمل مثل هذه الافكار.
- أدعو الآخرين للسفر ورؤية عالم يعيش في ظل السلام والأمن[١].

الاستنتاج

١ ـ كما لاحظنا، لم تُتخذ بعد الثورة الاسلامية أية خطوات قانونية مهمة لانماء السياحة وتطويرها قياساً إلى ما كان قبلها، عدا بعض التغييرات الادارية. ونريد بها خطوات على صعيد الصيانة القانونية والقضائية للمسافرين الاجانب والسياح الدوليين.

٢ ـ المشكلة الاساسية في موضوع السياحة ليس عدم انسجام المفاهيم

---

(١) see: tourism: a vital force for peace, vancouver convention center.

الدينية والقيم الاسلامية ابداً. نحن نعتقد لو أنّ المسؤولين عن هذه المهمة تحدثوا بلغة الحقوق الدولية وطرحوا القيم الاسلامية، ولو أُحيط السياح الاجانب علماً بهذه القضايا مسبقاً، لاحترموا خلال مجيئهم إلى ايران الاخلاق والعرف، سيما وأن الآداب تملي عليهم احترام ورعاية القيم الثقافية للبلد المضيف.

٣ ـ يمكن أن نقول بصراحة انّ المشكلة الاساسية هي سوء الادارة، وضرورة ايجاد أجواء الامن والراحة للسائحين، وهذه المشكلة لا يمكن ان تُحسب على القيم الاسلامية.

٤ ـ نظراً لوجود تراث ثقافي غني في بلادنا ايران، يبدو ان اغلب الراغبين في القدوم اليها أشخاص ثقافيون، وليسوا من المترفين والمنغمسين في اللذات.

٥ ـ بغض النظر عن السياح الاجانب، لدينا الكثير من المواطنين الذين يعيشون في الخارج ويعشقون التراب الايراني الطاهر ويرغبون في زيارة ايران خلال فترات مختلفة. فعلى الحكومة الايرانية أن تتعامل مع هؤلاء بحكمة، لأنّ هناك قلقاً من أن يولَد من هؤلاء جيل جديد في دار الكفر لا يعلم انه ايراني ولا يعلم انه مسلم، لا يتحدث الفارسية ولا يقول لا اله إلّا الله، لا يعرف أقرباءه ولا يفتخر بأجداده، فمن يتحمل هذا الوزر العظيم؟

أتذكر ان احد الايرانيين المقيمين خارج البلاد، بعث لي قبل سنوات رسالة طلب فيها حل مشاكله كي يسافر إلى ايران. وما أن فتحت تلك الرسالة حتّى شاهدت في بدايتها أبياتاً مثيرة، ومن هذه الابيات:

لا تؤويني الارض ولا تحميني السماء

ولا يعانقني الموت تكرماً عليّ

اين الارض التي ربتني أيها الاصدقاء

ماذا أفعل في أرض الآخرين، الويل لي!!

والسلام

حقوق أهل البيت
في الكتاب والسنّة

ونريد بأهل البيت، أهل بيت الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وهو نفس التعبير الذي ورد في القرآن الكريم: ﴿إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾ (الاحزاب، الآية ٣٣).

ويمكن ان يكون هذا البحث منطقياً، لو بادرنا إلى تعريف مصاديق موضوع «أهل البيت»، ثم نبحث حقوقهم. فمن هم أهل بيت النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم؟

تقول ام سلمة زوج الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: نزلت آية ﴿انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت....﴾ على الرسول في بيتي. فدعا النبي علياً والحسن والحسين وفاطمة، وأخذ الكساء فغشّاهم به ثم قال: «اللهم أهل بيتي وخاصتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»[١]. وأوضح الرسول بشكل لا يقبل الشك من هم أهل البيت على وجه التحديد من خلال إلقاء كسائه عليهم، كي يفوّت الفرصة على من يحاول في المستقبل أن يتلاعب في هذا المجال.

وتقول ام سلمة: «فرفعت الكساء لأدخل معهم، فجذبه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من يدي وقال: انك على خير». وليس بامكان أي تعبير أن يكشف عن المصاديق الحقيقية لاهل البيت بهذا الوضوح الذي عليه هذا الحديث النبوي، بحيث ان

---

(١) السيوطي، الدر المنثور، ج ٦، ص ٦٠٤، ط دار الفكر، بيروت.

الرسول ﷺ حال دون دخول زوجته الكريمة ام سلمة معهم، كي يبدد بهذه الطريقة إحتمال شمول أزواجه بهذه الآية.

وقال الطبري في تفسيره: قال الرسول ﷺ: نزلت هذه الآية في حق وحق علي عليه السلام وفاطمة عليها السلام والحسن عليه السلام والحسين عليه السلام[(١)].

ورغم انّ هذه الآية قد وردت ضمن سياق آيات تتصل بأزواج الرسول ﷺ، غير انّ الضمائر المذكّرة المستخدمة فيها مثل «عنكم، يطهركم» تمنع ان تكون متصلة بأزواجه ايضاً. بل انّ الروايات المتضافرة وقرائن متن الآية (ضمائر التذكير) تؤكد على اتصالها بآل الرسول ﷺ، وهم ليسوا سوى ابنته وزوجها وولديها.

ولا يمكن اساساً القول بأنّ الآية تقصد أزواج الرسول ﷺ، لأن اسلوب حديث القرآن معهن يتّسم بالشدة، أو ما يمكن ان نعبر عنه بالحالة الهجومية، في حين ان هذه الآية ذات نبرة عاطفية واضحة.

ولأجل توضيح نوعين من التحدث، نشير إلى بعض الآراء القرآنية الخاصة بأزواج الرسول ﷺ:

١ ـ تهديد نساء الرسول ﷺ بالعذاب: **﴿يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبيّنة يُضاعَف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيراً﴾** (الاحزاب، الآية ٣٠).

٢ ـ توجيه نداء ذي نبرة شديدة بعدم تقليد نساء الجاهلية: **﴿وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى﴾** (الاحزاب، الآية ٣٣).

وفي المحل الذي يخاطب فيه القرآن الكريم أزواج الرسول بشدة وصرامة، هل من الصحيح أن نربط آية التطهير التي تتحدث عن تعلّق الارادة الالهية في تطهير أهل البيت، بنساء الرسول؟

---

(١) تفسير الطبري، ج ٢١، ص ٥.

٣ ـ تأنيب القرآن لاثنتين من نساء الرسول بعد أن كشفتا سراً كان يضمره: ﴿**إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما وإن تظاهرا عليه فانّ الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير**﴾ (التحريم، الآية ٤).

ولا نريد هنا أن نبحث السر الذي أفشته زوجتا الرسول ﷺ، غير أن النقطة الجديرة بالاهتمام هي: هل يمكن أن تتأهل نساء الرسول لنيل العصمة من الله والتطهير من الرجس وقد تمادى بعض نسائه إلى الحد الذي كاد يوقعهن في شراك التظاهر ضد الرسول ﷺ، ودعوة القرآن لهن بالتوبة مع التذكير بأنّهنّ إذا لم يتُبن، فان الله هو الذي يحمي الرسول، وأمين وحيه والمؤمنين الصالحين والملائكة؟

ولا شك في إنّ كافة نساء الرسول ﷺ يحظين باحترام خاص من قبل المسلمين لإتصالهن بالرسول ﷺ، غير انّ هذا الاحترام لا يحول دون أن نأخذ رأي القرآن بهن بنظر الاعتبار، أو أن نتهم أي أحد يتحدث على هذا الصعيد بالجفاء. والآن وقد وقفنا على المفهوم الحقيقي والمصاديق الواضحة لاهل البيت عليهم السلام، لا بد لنا أن نتناول بعض حقوقهم:

١ ـ حق تفسير كلام الله

ويُفهم هذا الحق من العديد من الآيات القرآنية التي تتحدث عن ذلك. واستنباط المعنى الحقيقي أو ما يُصطلح عليه ببطون القرآن، انما هو من اختصاص افراد ذوي ميزات وخصائص خاصة. ولا يتاح لكل أحد الوقوف على المقام الحقيقي للقرآن أو الكتاب المكنون عدا خاصة العباد. وأشارت الآية القرآنية التالية إلى خصوصية مثل هؤلاء العباد: ﴿**لا يمسه إلا المطهرون**﴾ (الواقعة، الآية، ٨٠). وتؤكد هذه الآية على انّ العباد المطهرين، هم الوحيدون القادرون على التماس العلمي بالقرآن الكريم، أي على تفسيره.

ومن هذا ندرك انّ أهل بيت الرسول ﷺ، هم الشاهد للمقام الحقيقي

للقرآن[1]، استناداً إلى آية التطهير، لأنهم ليسوا بعيدين عن أي نوع من أنواع الرجس فحسب، وانما مطهرون منه مهما كان تافهاً.

ومن الضروري أن نذكر انّ المنزلة الحقيقية للقرآن حسب الآيات القرآنية، هي منزلة البساطة قبل التنزّل. فالقرآن ومن أجل هداية الناس، تنزّل عن مقامه الحقيقي أي الكتاب المكنون أو اللوح المحفوظ، وأصبح على شكل آيات كثيرة ﴿هدى الناس﴾ (البقرة، ١٨٥). وقد ظهر المحكم والمتشابه في هذه المنزلة، أي قبل التنزّل والتكثر. ومن هنا فانّ اولئك الذين أدركوا المقام الحقيقي ـ أي مقام البساطة، وقبل التكثر وظهور المحكم والمتشابه ـ لا شك وانهم على علم كامل بتفسيره وتأويله. وعبّر القرآن الكريم عن مفسري محكم القرآن ومتشابهه بالراسخين في العلم: ﴿**هو الذي أنزل الكتاب منه آيات محكمات هنّ أُم الكتاب وأُخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم**﴾ (آل عمران،٧).

٢ ـ خُمس الغنائم

يرى القرآن الكريم انّ خمس الغنائم، يجب أن يُقسَّم بين ست فئات: ﴿**واعلموا أنَّما غنمتم من شيء فأَنّ لله خُمُسَهُ وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل**﴾ (الانفال: ٤١).

ولسنا بصدد الحديث عن مفهوم الغنيمة، وهل ان المراد بها الغنيمة الحربية فقط ام كل شيء يغنمه الانسان ويحصل عليه عبر أي طريق مشروع. والبعض الذي يحدد هذه الآية بغنائم الحرب، قد خُدع ولا شك بفهم متأخر عن عصر النزول ظهر في عصر الفقهاء لاصطلاح «الغنيمة»، في حين انّ القرآن والسنة النبوية يُطلقانه ولا يقيدانه بغنائم الحرب، ويريدان به كل فائدة

---

(١) الميزان، ج ١٩، ص ١٥٤.

ومنفعة، بل وأطلقه القرآن الكريم حتّى على نعم الجنة ومنافع الآخرة: ﴿تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة﴾ (النساء، ٩٤). واستعمال هذه اللفظة في نعم الجنة، يدلل على ان معناها هو مطلق الفائدة التي يحصل عليها الانسان، سواء كان ذلك في الدنيا أو في الآخرة، وسواء كان عن طريق الحرب، أو عن طريق العمل والارتزاق.

من هنا كان المسلمون أو الحاكم الاسلامي ملزمين بصرف خمس الغنيمة في مواردها الستة المذكورة بما فيها مورد «ذي القربى»، أي قرابة الرسول. ومما يؤكد ان المراد بذي القربى في هذه الآية هم قرابة الرسول، استباق هذه اللفظة بكلمة «للرسول»، وهذا يعني ان القرابة المقصودة هنا، ليست قرابة أصحاب الغنيمة والمال، فضلاً عن ان المراد بالفئات الثلاث الاخرى كاليتيم والمسكين وابن السبيل، اولئك الذين لهم نوع من القرابة والاتصال بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم. وبما انّ الله تعالى قد منع البيت الهاشمي عن التصرف بالزكاة، فقد وضع بدلاً منها الخمس تحت تصرفهم كي يدفعوا منه نفقات الزعامة من جهة، ويسدوا حاجة اولئك الذين هم على صلة بهذا البيت من جهة اخرى.

وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، كان حق «ذي القربى» في خمس الغنائم، من بين الحقوق التي ضاعت وللأسف[1]. ولم يضع هذا الحق فحسب، وانما صودر شيء آخر ايضاً كان في يد اهل القربى، بحجة ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد وهبه لابنته، حتّى أصبح في آخر المطاف ضمن مقاطعات آل مروان. ولهذا الحدث قصة طويلة. وحلت المصلحة والاجتهاد الخاطئ- في هذه القضية- محل الوحي، لأنّ القرآن قد أمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قائلاً: ﴿وآتِ ذا القربى حقّه والمسكين وابن السبيل﴾ (الاسراء، ٢٦)، وقد آتى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وتلبيةً للوحي الالهي ضيعة «فدك» ابنته فاطمة عليها السلام، غير أنّ المصالح الشخصية تركت الوحي الالهي جانباً بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولم تعمل به.

---

(١) الزمخشري، الكشاف، ٢ / ١٦.

وتكررت مفردة «القربى» ١٦ مرة في القرآن الكريم، مرة واحدة بشكل منفرد، و١٥ مرة متصلة بكلمات اخرى مثل «ذي» و«ذوي» و«اولو»، وأُريد بها قرابة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الآيات، والقرابة العامة في آيات اخرى. ويعتمد تحديد المراد بالقربى في هذه الآيات، على التدقيق في القرائن الموجودة فيها. ولما كان المخاطب في هذه الآية، هو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم نفسه، فلا بد ان يكون المقصود ذوي قرباه. وقال المفسرون في تفسير هذه الآية: «لما نزل قوله تعالى ﴿وآت ذا القربى حقه﴾، اعطى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاطمةً فدكاً»[١].

ولا نتحدث عن هذا الحق من حقوق اهل البيت اكثر من ذلك، لأنّ رقعة الحديث واسعة ولا نملك فرصة التوسع.

٣ ـ حق المودّة

الانبياء الالهيون يبلّغون ويدعون بهدف نيل الرضا الالهي، وشعارهم جميعاً بما فيهم الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم هو: ﴿**وما أسألكم عليه من اجر إن أجري إلا على ربِّ العالمين**﴾[٢]، ومع ذلك ومع الاستمرار على هذا المبدأ (اي العمل لمرضاة الله)، يأمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وآله وسلم أن يطلب من امته حبّ ذوي قرباه، فيقول: ﴿**قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى**﴾[٣].

والقربى في اللغة العربية كما قلنا تعني «القرابة» والمراد بـ«المودة في القربى»، هي مودة «ذي القربى». وبما أن هذه الكلمة قد استُخدمت في كافة الآيات القرآنية مع إضافة كلمات مثل «ذي» و«اولو»، تُعدّ كافة الاحتمالات الاخرى التي قيلت حول هذه الآية لا أساس لها مطلقاً، إعتماداً على هذه القرينة.

أضف إلى ذلك، هناك أحاديث كثيرة تنفي إجمال الآية وتؤكد ان المراد

---

(١) السيوطي، الدر المنثور، ٥٠ / ٢٧٣، ط دار الفكر، بيروت.

(٢) الشعراء: ١٠٩، ١٢٧، ١٤٥، ١٦٤، ١٨٠.

(٣) الشورى، ٢٣.

بالمودّة في القربى، هو مودة قرابة الرسول وأهل بيته. ونشير إلى بعض الاحاديث الواردة عن طريق أهل السنّة:

أورد أحمد بن حنبل في كتاب «فضائل الصحابة»:

«لما نزلت **﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلّا المودة في القربى﴾** قالوا: يا رسول الله من قرابتك؟ من هؤلاء الذين وجبت علينا مودتهم؟ قال: علي وفاطمة وابناها، وقالها ثلاثاً»[1].

ونقل السيوطي في تفسيره عن ابن عباس أن معنى هذه الآية هو إحفظوني في أهل بيتي، وأحبّوهم من أجلي.

وأشار الشاعر كميت الاسدي، وهو شاعر عاش في العصر الاموي، إلى هذه الآية في إحدى قصائده:

وجدنا لكم في آل حاميم آية   تأوّلها منا تقيّ ومعربُ[2]

والإمام الشافعي الذي يتصل نسبه بالرسول ﷺ، له أبيات شهيرة يؤكد فيها على مودة أهل بيت الرسالة ويصر على هذا الحب والمودة:

يا راكباً قفْ بالمحصّب من منى   واهتفْ بساكن خيفها والناهض
سَحَراً إذا فاض الحجيج إلى منى   فيضاً كملتطم الفرات الفائض
إن كان رفضاً حبُّ آلِ محمد   فليشهد الثقلانُ انّي رافضي[3]

ويجب الالتفات هنا إلى أن مودة أهل البيت عليهم السلام أمر يعود بالفائدة على المحب قبل أن يعود على اهل البيت، لأن حبّ آل الرسول ﷺ سيكون مدعاةً للتكامل الروحي والفكري، وسبباً للانسجام في الفكر والعمل والاسلوب، لانّ من يحب شخصاً لا بد وأن يختار نهجه في حياته ويسير على خطاه، ويسعى للاقتداء به.

---

(١) أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة ٢ / ٥٨٨.

(٢) الطبرسي، مجمع البيان، ٩ / ٢٩.

(٣) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٧ / ١٦٦.

واذا كان زعيم هذه الاسرة يقول: «من مات على حب آل محمد مات شهيداً»[1]، فالمراد به الحب الحقيقي الذي لا ينفصل عن العمل. وهذا لا يعني أن احباء العترة الطاهرة يجب ان يكونوا معصومين أو عادلين، بل المقصود أن ينهجوا نهجهم، ويسيروا على آثارهم. ومثل هؤلاء الاشخاص لا يمكن ان يبتعدوا عن الفرائض أو يقتربوا من المنكرات.

٤ ـ أهل البيت، المرجع الديني في الاصول والفروع

حديث الثقلين المتواتر، وحديث السفينة المتضافر، يدلان دلالة واضحة على أنّ المرجع العلمي والفكري للمسلمين بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، هو الكتاب والعترة. فقد قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي»[2].

واذا كان القرآن الكريم أثقل وأعظم مرجع علمي للمسلمين، فالعترة النبوية الطاهرة هي الاخرى تمتلك مثل هذه المكانة والموقع ايضاً، واذا كان التمسك بالقرآن باعثاً على الهداية والابتعاد عنه باعثاً على الضلال، فأهل البيت هم ايضاً مثل هذا الشأن والدرجة.

وقال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «مَثَل أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلّف عنها غرق وهوى»[3]، وحديث السفينة مثل حديث الثقلين السابق يتحدث عن المرجعية العلمية لاهل البيت عليهم السلام، وضلال من أشاح عنهم وفوز من تمسك بهم واهتدى. واذا كانت الخلافة الظاهرية والزعامة الاسلامية قد تعرضت للتغيير بعد وفاة الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وحلّ الاجتهاد والمصلحة

---

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٧، ص ١٦٥.

(٢) أورد المرحوم شرف الدين في كتاب «المراجعات» كافة المصادر التي أوردت هذين الحديثين، فليراجعه المهتمون.

(٣) أورد المرحوم شرف الدين في كتاب «المراجعات» كافة المصادر التي أوردت هذين الحديثين، فليراجعه المهتمون.

الفردية محل التنصيص في موضع الغدير، إلا ان المرجعية العلمية لاهل البيت لا يمكن أن يُنال منها، وظلّ علي عليه السلام مع أولاده ويظلون المرجع الذي ترجع اليه الامة في الاصول والفروع.

وبذلت الحكومتان الاموية والعباسية جهوداً كبيرة لخلق فجوة عميقة بين الامة وأهل البيت، وما إعراض فقهاء أهل السنة ومتكلميهم عن آل الرسالة في القرون الاخيرة، إلا نتيجة لتلك السياسة التي مارسها خلفاء الدولتين الاموية والعباسية. ولهذا نلاحظ الفقه السنّي ينقل عن كل فقيه ومحدث، وقلما ينقل عن أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم! وأوجدت الايدي المسمومة لزعماء البلاد الاسلامية مثل هذه الاوضاع والظروف.

والجمعية العلمية لاهل البيت بامكانها أن تجمع كافة الطوائف والمذاهب الاسلامية حول محور واحد، وتنهي الكثير من الاختلاف في الاصول والفروع. على أمل ذلك اليوم الذي يتحقق فيه هذا الامل والطموح، ويبلغ دعاة الوحدة والتقريب مثل هذا الهدف، ويقطعوا اليد التي تعمل على بث الفرقة والتشاحن بين المسلمين.

٥ ـ حق الصلاة على آل الرسول (ص)

الصلاة على أهل البيت أثناء الصلاة على الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم، من الحقوق الاكيدة لاهل البيت، ولا يجب الفصل بينه وبين عترته اثناء هذه الصلاة. ويقول المفسرون حينما نزلت آية ﴿**ان الله وملائكته يصلون على النبي**﴾ على الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم، سأل الصحابة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن كيفية هذه الصلاة فأجابهم، قولوا: «اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم، انك حميد مجيد»[١]. ونقل ابن حجر في «الصواعق المحرقة» انّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لا تصلّوا عليّ الصلاة البتراء. فقالوا: وما الصلاة

(١) صحيح الترمذي، باب الصلاة على النبي (ص)، ج ٢، حديث ٤٨٣، ص ٣٢٥.

البتراء؟ قال ﷺ: تقولون اللهم صل على محمد، وتمسكون، بل قولوا: اللهم صل على محمد وآل محمد»[1].

غير أنّ الصلاة البتراء متداولة في هذا اليوم وللأسف في بعض كتب أهل السنة وخطب خطبائهم.

والرسول ﷺ يقول: «من صلى صلاةً لم يصل فيها عليّ ولا على أهل بيتي لم تُقبل منه»[2].

وقد أفتى الامام الشافعي على أساس هذا الحديث، فتوىً صاغها صياغة شعرية:

يا أهل بيت رسول الله حبكم ... فرض من الله في القرآن أنزله

كفاكم من عظيم القدر انكم ... من لم يصلّ عليكم لا صلاة له[3]

٦ ـ رفع بيوت أهل البيت

من الحقوق التي لاهل بيت الرسول ﷺ في ذمة الامة الاسلامية، إحترام وتعظيم بيوتهم، عملاً بالآية الكريمة القائلة:

﴿في بيوت أذن الله أن تُرفع ويُذكر فيها اسمه يسبِّحُ له فيها بالغدو والآصال﴾[4]. وسواء كان المراد بالرفع رفعاً مادياً بمعنى انها بيوت عامرة وقائمة دائماً، أو رفعاً معنوياً بمعنى انها مطهرة من الرجس والاثم، فانه يدل في كلا الحالتين على الاحترام الخاص الذي يحظى به هذا النوع من البيوت.

ونقل السيوطي في تفسيره أنّ هذه الآية حينما نزلت، سأل الصحابة رسول الله عن هذه البيوت فأجابهم: بيوت الانبياء، ثم سأل ابو بكر: وهل بيت

---

(١) ابن حجر، الصواعق المحرقة، ص ١٤٦.

(٢) سنن البيهقي، ج ٢، ص ٤٧٩.

(٣) الصواعق المحرقة، ص ١٤٨.

(٤) سورة النور، الآية ٣٦.

فاطمة منها؟ فأجابه الرسول ﷺ: «نعم من أفاضلها»[1].

انطلاقاً من ذلك لا يجوز التعدي على بيوت الرسول ﷺ والبيوت العائدة للرسول ﷺ، ولو جرى ذلك بهدف هتك حرمة الرسول، عُدّ مثل هذا العمل ارتداداً عن الإسلام.

اذا كان المقصود بالرفع، هو الرفعة الظاهرية، فهذا يدل على وجوب حفظها عامرة قائمة، واذا كان المقصود هو الرفعة المعنوية، فهذا يؤكد ايضاً على ضرورة احترام هذه البيوت وتبجيلها.

---

(١) الدر المنثور، ج ٦، ص ٢٠٣.

القانونيّة والتقنين
في المجتمع المدني

لا شك في ان القانون، والالتزام القانوني، والقانونية، وأمثال هذه المفاهيم، تشكل دوراً محورياً في المجتمع المدني مهما كان معناه.

المجتمعات الغربية ورغم كل ما يـقال، نجـحت في أن تخـلق مـن النـاس ملتزمين بالقانون ومن الحكـومات مـنفّذة له. غـير ان مجـتمعنا يـعاني مـن اللاقانونية والتجاوز على القانون. والغريب اننا قد بلغ بنا الامر إلى شعور حتّى الخارجين على القانون بأن دخان اللاقانونية قد دخـل إلى أعـينهم وأجـرى دموعهم!

ولستُ قادراً خلال هذه الدقائق القصيرة أن اتناول بشكل مـفصل كـافة أسباب هذا الامر وعوامله، وانما أُريد أن اشير إلى نقطة واحدة وهي انني أرى وجود علاقة قريبة جداً بين شعور الهرب من القانون من جهة والفـوضى في منحى التقنين. فالمجتمع الذي لا يتميز بمنحى صحيح على صعيد التقنين، أو أن القانون فيه يفتقد إلى المحتوى العقلاني، يمكن أن يُقال عنه بأنّه مجتمع خال من أيّ قانون؛ ولهذا ليس من المنطق أن نتوقع من أفراد هـذا المجـتمع الانـطلاق لتطبيق القانون.

***

لا بد في بداية الامر من القاء نظرة على قضية القانون والتقنين في الغرب كي نرى ما هي التدابير التي اتخذها المفكرون والفلاسفة في هذه البلاد من اجـل

تشييد الصروح القانونية. والنقطة الابرز التي تجلب النظر خلال هذا المسار الطويل هي انه وبالرغم من الجهود الكبيرة، لم ينجح أحد في استخراج الاعتبار النهائي للقوانين من دائرة الواقعيات. ففي دائرة القانون، إن ما هو موجود ليس مستغنياً ابداً عمّا يجب أن يكون، ومهما قلنا بأن القانون ليس سوى وصف للعلاقات الواقعية والموجودة، لا بد أن نصل في نهاية المطاف إلى وجوب استخراج اعتبار القانون وقيمته من مصدر أعلى. كما يجب أن نوضّح لماذا يجب على الناس إطاعة القوانين. ويمكن أن يوضَع وصف آخر بدلاً من أي وصف، ولا يوجد هناك وصف قاطع. والقانون لا يخلو أبداً من التطلّع والهدف. وقيل دائماً ان أسمى مهام المقنن هي تربية أفراد المجتمع وتأسيس المجتمع المطلوب. ويصف البعض في هذا اليوم مثل هذا المجتمع بالمجتمع المدني، وهو المجتمع الذي يتبع في التقنين لضوابط أسمى من الهدف الخاص الذي يلاحقه كل قانون، ويتطوع الافراد فيه عن طيب خاطر للانصياع للقوانين، ويتحول الخروج عن القانون من القاعدة إلى الاستثناء، فينجم عن ذلك احترام حقوق الافراد، وظهور اجواء بين الحياة الخاصة وبين دائرة نفوذ الحكومة، يعيش فيها الناس بعيداً عن الهواجس الفردية وبدون الخوف من الحكومة، لتحقيق حياتهم الاجتماعية والمدنية.

والمفكرون الغربيون الذين فكّروا في القانون والقضايا القانونية يمكن تقسيمهم بشكل عام إلى ثلاثة أقسام عامة، وربما يُعدّون ضمن هذا التقسيم تابعين لثلاث مدارس فلسفية:

١ ـ المدرسة التحليلية في فلسفة الحقوق، ويتضح من اسمها أن أتباعها يهدفون في الغالب إلى تحليل المفاهيم الحقوقية الخاصة أو الصياغة المنطقية لمختلف الحقول الحقوقية.

٢ ـ مدرسة علم الاجتماع في فلسفة الحقوق، وتستهدف ايجاد تأثير للقوانين على سلوك ورؤية أبناء المجتمع والمحيط الاجتماعي من جهة، وكذلك ايجاد تأثير

للظواهر الاجتماعية على القوانين والتقنين. وأتباع هـذه المـدرسة لا يـعيرون اهتماماً للافكار والقيم التي يؤمن بها المجتمع، وليس مهماً لديهم حسن العمل وقبحه. وبعبارة اخرى ان عمل هذه المدرسة هو التوصيف لا التجويز، أو أن عملها ينصبّ على ما هو «موجود» لا ما «يجب» أن يكون.

٣ ـ نظرية العدل، وهي على العكس من مدرسة علم الاجتماع، تهتم بتقييم وتعيير القوانين على أساس أهداف المقنن. ومثل هذا العمل يستوجب معرفة وتبيان القيم التي يتطلع اليها كل نظام حقوقي. وهذا الجزء من الفلسفة الحقوقية على اتصال وثيق بالفلسفة الخلقية والفلسفة السياسية.

وهناك فرق أساسي بين القانون والاخلاق في الفلسفة الحقوقية. والاسئلة التي يمكن طرحها هي:

١ ـ إلى اين وبأي مفهوم يجوز للقوانين الاجتماعية، العمل بالقيم الاخلاقية للمجتمع؟

٢ ـ وهل يجب على الفرد إطاعة القانون حتّى اذا كان غير متضمن للاعراف والقيم الاخلاقية للمجتمع؟ والى متى يبقى مطيعاً لمثل هذه القوانين؟

٣ ـ حينما تفرض الانظمة القانونية سلوكاً يتضارب مع القيم الاخلاقية، فما هو تكليف الفرد؟ وأي واحد من هذين يطيع؟

٤ ـ هل الفرد موظّف بإسقاط النظام الحقوقي في حال التعارض بين القوانين والقيم الاخلاقية؟

ومهما كانت الاجابة على هذه الاسئلة، كان فلاسفة الحقوق يبحثون منذ القدم عن معايير وقيم لا تقبل التغيير، ولا يطرأ عليها أي تغير مهما تغير الزمان والمكان والظروف الاجتماعية. ومن الواضح أن أرسخ أساس يمكن أن تُبنى عليه هذه المعايير هو الواقعية أو الواقعيات التي يمكن التعامل معها في كل مكان وزمان. ولما كانت الاوضاع والظروف الخارجية في حالة تغير مستمر، واسلوب حياة المجتمعات يتغير وفق الزمان والمكان والتحولات التاريخية،

ظهرت الفكرة التالية إلى الوجود منذ قرون وهي أن الاساس الراسخ الذي لا يخضع للتغيير ـ الذي تحدثنا عنه ـ يجب أن نبحث عنه في باطن الانسان، أو بعبارة اخرى في طبيعته الفطرية. وستكون ثمرة هذا البحث هي مفهوم القانون الطبيعي.

وليس بامكان هذا المقال أن يتناول بالتفصيل مختلف مدارس الحقوق الطبيعية ومسار تطورها طوال العصور، لكن لما كان مفهوم الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي، هو حجر الزاوية في الفكر الحقوقي للعالم المعاصر، بل وحتى في الحالات التي رفض فيها الحقوقيون هذا المفهوم أُجبروا ثانية على تحديد موقفهم منه نفياً واثباتاً، لهذا يبدو من الضروري أن نشير اليه ببعض الاشارات.

إن مصدر القانون الطبيعي هو فكر المفكرين الأغريق الذين سبقوا سقراطاً، والذين كانوا يؤمنون بنوعين من القانون: الاول لوغوس (logos) أي القانون المهيمن على الكائنات والعالم المخلوق كافة، والثاني نوموس (nomos) أي القانون المهيمن على المجتمعات الانسانية والعلاقات فيما بينها. ويعدّ «نوموس» إنعكاساً لـ «لوغوس» ويأخذ اعتباره منه. وجاء السوفسطائيون من بعد ذلك وقالوا: الانسان ميزان ومعيار لكل شيء وليس هناك قانون أعلى، وكافة القيم والقوانين نسبية.

وطرح أرسطو قضية الفطرة والطبيعة بهدف التصدي لهذا الفكر، وخلاصة ما طرحه هو أن العقل هو المصدر الذي يُلزم باطاعة القوانين الاجتماعية، وهو ما يميّزنا عن سائر الكائنات. كما ان الاستعدادات الانسانية تصل من القوة إلى الفعل، حينما نطيع أحكام العقل، أي القوانين المهيمنة على طبيعتنا وفطرتنا.

وقطع الرواقيون الخطوة التالية حينما قالوا بأن القانون الطبيعي هو في الحقيقة فائض وصادر عن العقل الازلي والابدي المهيمن على الكائنات. والعقل الكل أو الخالد هو الذي يوصل الناس ببعضهم وبالنظام الكوني، ويدفع

كل شيء وكل أحد نحو اتباع قانون الاخلاق.

والرومان الذين كانوا يولون أهمية للجانب العملي من القضايا وغير مقتنعين بالنظريات المحضة، لجأوا وبالاستفادة من الفكر الاغريقي إلى تبديل ما كان يُعرف عندهم بـ «القانون المدني» ـ أي القانون المهيمن على علاقات أفراد القبيلة ـ إلى «قانون الشعوب»، أي القانون المصدر لكافة الشعوب رومية وغير رومية، وقالوا إن اعتبار هذا القانون في كل مكان وزمان، يعود لأساسه الطبيعي.

وبانحطاط الامبراطورية الرومانية وانقراضها، أخذ متألّهو صدر المسيحية وعلى رأسهم القديس اغوستينوس، يبحثون عن معيار جديد لتقييم صحة واعتبار القوانين. وكان اغوستينوس يرى أن القانون الالهي هو القانون الخالد الذي لا يقبل التغيير والذي تجب إطاعته من قبل كافة المخلوقات ومن بينها الانسان، لأنه ينبع من عين حكمة الله ومشيئته المضاعفة. والانسان يُفلح في ادراك القانون الالهي كقانون طبيعي، بدعم من العقل والايمان، اللذين هما جزءا معرفته وارادته الفطرية على التوالي. وتقع القوانين الموضوعة في مستوى أوطأ وهي تتغير بحسب الزمان والمكان، غير أن منشأ اعتبارها على أي حال هو القانون الالهي والقانون الطبيعي، وتبقى محتفظة بقوتها ما دامت تحظى برعاية الفئة التي حدّدت القانون الالهي والقانون الطبيعي. وبذلك وجد اغوستينوس جهة عقلية لتبرير القوانين الموضوعة وبالتالي قدرة الحكومة.

وظل مفهوم القانون الطبيعي سارياً خلال القرون الوسطى والنهضة الاوربية، ولم يندثر حتّى في القرون التالية، وكان يظهر بصورة من الصور بين فترة واخرى. وكان غروتيوس المؤسس للحقوق الدولية الحديثة في القرن السابع عشر يؤمن ان الانسان يدرك القانون الطبيعي عن طريق الفطرة العقلية التي هي جزء من طبيعة الانسان، وسوف لن يفقه الحكمة الالهية عن هذا الطريق فحسب، وانما سينتفع بها ايضاً. وتوصل القضاة الانجليز إلى فكرة: كل

قانون يصادق عليه البرلمان، يسقط من الاعتبار، اذا كان متعارضاً مع الحقوق العرفية والعقل المتعارف، ويصبح من المحال تنفيذه. وجاء في الدستور الامريكي في القرن السابع عشر أن بعض الحقوق ـ كحق الحياة وحق الحرية وحق طلب السعادة ـ لا يمكن ان تُسلب من الانسان أو تنفصل عنه. واعتبر هذا الدستور مبدأ العدل مبدأً خالداً لا يمكن لأية حكومة أن تسحقه. ومنح القوة القضائية الحق في إسقاط درجة الاعتبار عن أي قرارات تصدر عن القوة التشريعية، اذا كانت مغايرة للدستور وحقوق الافراد التي لا يمكن أن تُستلب. ويختفي خلف كل هذه الافكار والانظمة مفهوم القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية الناشئ عن القانون الالهي، ولهذا كان يُعد غير قابل للانتهاك.

وفي القرن التاسع عشر، عتّم ازدهار العلوم الاجتماعية وامتداد نظرية داروين الدائرة الاجتماعية وظهور نظريات الفلسفة الوضعية لاوغست كونت واسبنسر، على مفهوم القانون الطبيعي لبعض الوقت. وتتلخص هذه الآراء في أن ما يجب الاهتمام به في التقنين هو الواقعيات المحيطية والاجتماعية من جهة، وانطباق الانسان وانسجامه مع المحيط، من جهة اخرى. وفي مثل هذه الاجواء العقائدية، يحتل العرف والعادات والرسوم المقام الاعلى، وليس هناك من معيار أسمى لتقييم اعتبار القوانين سوى تجاوبها مع التحولات الزمنية وروح العصر. وهذه المدرسة التي يعبَّر عنها بعلم الاجتماع في الحقوق ظلت تحت تأثير الماركسية التي تعتبر النظام الحقوقي أحد وجوه البناء الاجتماعي وقائماً على الاساس الاقتصادي. ويرى الماركسيون القانونَ إحدى وسائل القمع في يد الطبقة الحاكمة بهدف الهيمنة طبقياً. وحينما يصل المجتمع الى مرحلة الشيوعية المثالية، يجفّ القانون مع الجهاز الحكومي ويموت ولن تعود هناك حاجة اليه.

ولم يمر وقت طويل حتّى نفذت نظرية القانون الطبيعي ثانية إلى نظريات وآراء فلاسفة الحقوق. ولم يُشاهد خلال المرحلة التي حكمت خلالها الشيوعية الاتحاد السوفيتي والبلدان الاخرى أي أثر للاستغناء عن القوانين، بل كانت

الحكومة تضع مع مرور الايام قوانين غليظة وشديدة. واتجه الاهتمام نحو ألمانيا التي كان حقوقيّوها يقولون «القانون، قانون» ولا بد من العمل به، إلا انهم أخذوا يمهدون الطريق للقوانين الظالمة للنظام الهتلري الدكتاتوري. وكتب الفيلسوف الالماني غوستاف راد بروخ: «المكان الذي لا تُبذل فيه أية جهود لتحقيق العدل، والذي ينقض في تقنينه مبدأ المساواة الذي هو محور العدل، فان أي قانون يُشرَّع فيه ليس غير عادل فحسب، وانما عارٍ ايضاً عن جوهر القانونية تماماً».

ويتضح من ذلك حتمية بذل الجهود من أجل العثور على معيار أسمى من محتوى القوانين. واذا ما أراد أحد أن يعتمد في التشريع على ما هو موجود- أي الواقعيات- ويتجاهل ما يجب ان يكون- أي القيم- فإن عمله عقيم غير مثمر. والنقطة الاهم التي اتضحت لفلاسفة الحقوق خلال تجربة القرون الاخيرة هي العلاقة الذاتية بين القوانين والنفوذ السياسي، وبالتالي بين القوانين والحرية. وشوهد إن من الممكن أن يكون هدف علم الاجتماع وصف الواقعية وتفسيرها، غير ان علم السياسة يتعامل مع الحقيقة، والحقيقة التي ينشدها هي الحرية السياسية.

ومن أروع الاعمال التي أُنجزت في القرن العشرين، تحويل القانون الطبيعي قوانين حكومية موضوعة، بهدف تجنب الإشكالات الناجمة عن نظرية الحقوق الطبيعية. والقانون في هذه المدرسة الفكرية بمعنى القوانين الموضوعة من قبل الحكومة، واذا ما تمت المصادقة عليه طبقاً لمواد الدستور المدونة أو غير المدونة، فلن تحظى الحقوق الطبيعية بالاعتبار في ميدان الواقعيات السياسية إلّا بشرط واحد وهو أن تكون ضمن قالب المؤسسات. ولا يكون للقانون الطبيعي والحقوق الطبيعية غير القابلة للانفصال أي معنى في العرف السياسي، إلّا اذا انتزعت موافقة المؤسسات الحكومية.

وعلى أساس هذا الفهم للقانون، لا يحق للحكومة التدخل في حقوق

الافراد المدنية ـ أي حريتهم القانونية ـ ما لم يثبت انها مجازة بمثل هذا العمل. واثبات ذلك لا يتم إلا عن طريق الرجوع إلى القانون ومحاكم العدل. وهناك ثلاث قواعد بهذا الشأن لا يجوز التخلف عنها: الاولى، إقامة الدليل على حق الدولة الدائم في التدخل والتصرف؛ الثانية، الرجوع إلى القانون هو الوسيلة الوحيدة لاثبات الادعاء؛ الثالثة، اصول المحاكمات يجب أن تكون قانونية.

أما إذا اكتفينا بالماهية الموضوعة للقانون، فسنواجه نفس المشاكل التي واجهت معارضي القانون الطبيعي، ولن يظل لدينا معيار لتقييم قانونية القانون، وستكون الحكومة والقانون كلمتين مترادفتين، ويصبح القانون ذلك الشيء الذي يريده الحاكم، ولن يعود لمبدأ العقلانية محل من الاعراب. ولهذا يجب التوسل بجانب من القانون الطبيعي يضطر المعارضين، للاذعان له باعتباره الحد الادنى من الاقتضاء العقلي لتحديد النفوذ والقوة. وهذا الجانب هو «عمومية القانون وشموليته» والذي بدونه لا يبق أي معنى لحكومة القانون وحفظ وحراسة الحقوق الفردية. ويرى بعض مفكري الحقوق أن الجانب الدنيوي للقانون، طبيعي وبالنتيجة فهو قانون الهي. ويفسرون عمومية القانون وشموليته بأن القانون قاعدة لا يجب ان يُشار فيها لقضايا جزئية أو أفراد خاصين، وأنه وُضع من قَبل للانطباق على كافة الحالات وكافة الافراد بشكل مطلق.

وتبرز على غرار هذا التعريف ثلاث قضايا ضرورية تُعد من القواعد المرعية في التشريع بالبلدان المتقدمة: ١ ـ رفض العطف على ما سبق، ٢ ـ إباحة كل عمل لم يمنع عنه القانون بشكل صريح، ٣ ـ الفصل الحقيقي بين القضاء والتقنين.

ولو كان الافتراض يقوم على وجود الحقوق الفردية وحرية الفرد، يلزم منطقياً عدم وجود سلوك يستوجب الجزاء ما لم يكن ممنوعاً بموجب القانون. وهذا المبدأ ينطبق في الحقيقة مع مبدأ البراءة والإباحة في فقه الإمامية، مثلما

ورد عن الامام الصادق عليه السلام: «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي». فالقانون الذي ينكر فرض وجود الحق في مواجهة القوة ويجيز لمصدر القوة أن يضع قانوناً أو أنظمة خاصة ضد أفراد خاصين مع ذكر الإسم، مرفوض تماماً، لأن مثل هذا القانون يتضمن عملاً قضائياً وعملاً قانونياً في آن واحد. والمبدآن التاليان مقبولان في الحقوق الراهنة: ١ ـ لا يعد أيّ عمل جريمة، بدون قانون، ٢ ـ لا يُعاقب على أيّ عمل، بدون قانون.

ويلزم من خلال مبدأ عمومية وشمولية القانون، رفض العطف على ما سبق. لماذا؟ لأنّ القانون العام حكم شرطي حول أعمال الافراد وسلوكهم في المستقبل، أي انه قاعدة مشرفة على حالات واقعة وغير محددة. والقانون الذي يعطف على ما سبق، يشمل بلغة القوانين العامة وبشكل خفي حالات محددة قابلة للعدّ، ولهذا فهو قرار محدود وفردي، يخلط بين التشريع والقضاء. وعلى هذا الاساس فالقانون الذي يعطف على ما سبق، يخرج عن تعريف القانون وليس قانوناً أساساً، ويرى مفكرو الحقوق اننا لا يجب أن نتوقع من الفرد إطاعة مثل هذا القانون.

نستنتج من كل ذلك ان شمولية القانون هو الشرط المسبق للاستقلال القضائي الذي يقبل به الجميع، والشرط المسبق للحرية الفردية. كما ان الشمولية القانونية تضمن حرية التنافس وحرية العقود في المجتمع. والقانون العام هو أسمى صورة للعقلانية الحقوقية. وحرية العقود تعتمد على الاطمئنان من صدور الآراء المعقولة عن المراجع القضائية. وأهم التكاليف التي تنهض بها كل حكومة هي ايجاد نظام حقوقي لائق، بهدف حصول الاطمئنان حول إيفاء الالتزامات المندرجة في العقود، ويجب ان تكون هناك قدرة على الوثوق بايفاء الالتزامات. ومثل هذا الوثوق لا يتحقق إلّا اذا كان موجوداً في صياغة القوانين العامة والشاملة. ويشمل هذا الوثوق العلاقات بين الافراد وعلاقات الافراد بالحكومة لا سيا على صعيد التدخل الاستبدادي في حق الملكية. من

هنا ندرك ان عموم القوانين وشمولها يضمن حكومة القانون لا الشخص، أو بتعبير آخر يجعل الضابطة هي الحاكمة لا الرابطة.

فشمولية القانون إذاً تعمل على حفظ ثلاثة أركان أساسية في المجتمع: ١ ـ على الصعيد الاخلاقي يتم ضمان الحد الادنى من الحرية والمساواة والأمن، أو ما يُعبَّر عنه بالحقوق الفردية؛ ٢ ـ على الصعيد الاقتصادي يتم ضمان حرية العقود ومبدأ الوفاء بالعهد؛ ٣ ـ على الصعيد السياسي يتم ضمان حكم القانون بمعزل عن حكم الافراد.

وكل هذه القواعد تعود إلى قضية الحق الاساسية والتي تدور حولها كل هذه المناقشات والمنازعات وكل هذا الغموض والخطأ. ولهذا لا بد لنا أن نتحدث عنها، لأن الهدف من بحث القانونية والتشريع (حسب الظاهر على الاقل) هو حفظ الحقوق.

وبشكل عام يجب أن نفرّق في المجتمع المتقدم والمتحضر بين ثلاثة أنواع من الحقوق: أولاً الحقوق الفردية، ثانياً الحقوق الاجتماعية، ثالثاً الحقوق السياسية.

والحق يكون فردياً حينما يتصل بالفرد فقط ولا علاقة له بالآخرين. فأمن الفرد والبيت في الوثائق والاموال، أو منع التفتيش والمصادرة، وحق المحاكمة العادلة، حقوق ترتبط بالفرد نفسه، ولا علاقة لها بقضايا الآخرين أو بمصالح الحكومة. ومصالح الحكومة لا يمكن لها أن تبرر انتهاك مثل هذه الحقوق.

والحقوق الاجتماعية تكتسب معناها في العلاقات والمعاشرات مع الآخرين. وينطبق هذا الامر ايضاً على حرية التعبير، وحرية الاجتماعات، وحرية الملكية. والتحديد الوحيد الموجود في الحقوق الاجتماعية هو ان لا تحرم الحرية الفردية الآخرين من حريتهم.

ويُقال لمجموع الحقوق الفردية والاجتماعية: «الحقوق المدنية»، وغالباً ما يميز أصحاب الرأي بين حقوق الانسان، والحقوق المدنية، ويؤكدون على ان

حقوق الانسان تتصل بذات الانسان وفطرته كانسان، ولا يُحرم من هذه الحقوق أي شخص، قريباً كان أو بعيداً. والحقوق السياسية تنبعث من الهيكلية السياسية لكل حكومة. فلو زعم نظام ما انه ديمقراطي، فعليه وطبقاً لهذا التعريف ان يمنح كافة مواطنيه حق الرأي، وحق المساواة للوصول إلى كافة المناصب الحكومية، وحق الحصول على تعامل متساو من حيث العمل والحرفة. والشرط السابق للحقوق السياسية هو وجود الحقوق الفردية والاجتماعية. وبدون الحرية الفردية والحرية الاجتماعية، يصبح الحديث عن حق الرأي لبلورة الارادة الوطنية حديثاً لا معنى له. كما أن استلاب الحقوق المدنية أو التدخل فيها، يعني بالضرورة التدخل والتصرف في الحقوق السياسية.

كان الكلام حتّى الآن عن الجانب الشكلي للقانون والاصول والشروط التي يجب وجودها كي يمكن ان يقال انّ هناك قانوناً. وأكثر هذه الاصول والمبادئ أساسيةً هو عمومية القانون وشموليته، كما أشرنا إلى ذلك. لكن يجب أن لا نتجاهل محتوى القوانين أيضاً. فمن الممكن أن تصل الحكومة بالقوانين الجزائية إلى حد الوحشية. وقد تشرع عقوبة الموت حتّى في الجرائم الصغيرة نسبياً وربما تنفذها حتّى في من هم دون سن البلوغ، وتُصدر عقوبات وحشية وغير انسانية اخرى. لهذا لا بدّ أن يكون القانون حاكماً في النظام الديمقراطي - أو في المجتمع المدني حسب التعبير الراهن - وأن يكون القانون منطبقاً مع القواعد العقلانية من حيث شكل القانون، فضلاً عن ضرورة وجود آليّة من أجل التغيير كي يمكن ايجاد إمكانية مواكبة النظام السياسي لحركة التاريخ. فالنظام الذي يجري فيه التقنين بدون احترام القواعد والمعايير الأسمى من القانون، والفاقد للآليات الضرورية لرعاية تطور الفكر ولا يهتم بمعرفة أفراد المجتمع، ليس بامكانه أن يتوقع الالتزام بالقانون من الناس. فالتكامل الانساني لا يتوقف، والتنمية الاقتصادية أمر حياتي، والقانون الذي يحول دون نمو

الاستعدادت والطاقات الانسانية لا بد وأن يتحطم عاجلاً أم آجلاً، ويتخلف عن التسامي المعنوي بأفراد المجتمع والذي يعد أسمى أهداف التشريع ولا بد أن يكون كذلك.

الخلاصة

ان اهم المشاكل التي تعاني منها بلادنا هي الوضع المضطرب للتشريع. فتشريع القانون يحتاج وقبل أي شيء آخر إلى قبول سلسلة من الاصول والقواعد، والتي يتخذ الحقوقيون منها فرضيات لتفسير القانون وتطبيقه. وهذه الفرضيات في بلادنا هذا اليوم، في حالة اختلال واضطراب.

مثال من قوانين الجزاء: من المواد المسلّم بها في كافة الدساتير في القرون الاخيرة هي قانونية الجريمة والعقوبة، وهي مادة سعى «بكاريا» وأتباعه لادخالها إلى الدساتير. وكما قلت ان هذه المادة تعد من مواد القوانين الاسلامية ودخلت إلى دستورنا ايضاً ولحسن الحظ، وهي تفيد بأنّ أيّ عمل لا يُعدّ جريمة ما لم يكن القانون قد وضع عقوبة له، أي لا يمكن معاقبة أي احد بدون حكم القانون. والمراد بالقانون هنا القوانين الموضوعة والمدونة.

غير انّ هذه المادة، لا نعلم هل وافق عليها مقنننا العادي ام لا، لأنه ورد في المادة (٢٩) من قانون تأسيس المحاكم الجزائية: «على قضاة المحاكم تقصّي الاعلانات والشكاوى وإصدار الاحكام طبقاً للقوانين المدونة، واذا لم يكن هناك قانون، عليهم اصدار الحكم اعتماداً على المصادر الفقهية المعتبرة أو الفتاوى المعتبرة». وأنا اعتقد ان هذه المادة لا تنطبق مع مبدأ قانونية الجريمة والجزاء، وعلى المقنن ان يكشف بصراحة عن موقفه ازاء هذا المبدأ.

الهدف من القانون، الحيلولة دون الفوضى الاجتماعية، غير انه اذا كان سبباً في خلق الفوضى، فسيعمل حينئذ على الهروب من القانون وليس النزوع نحوه. والجزاء في بلادنا ـ من وجهة نظري ـ ذو مؤاخذات لا تضمن النظام

والانضباط الاجتماعي. وأُشير هنا إلى نموذج واحد. فقد ورد في هذا القانون: «كل من قتل شخصاً بدافع من اعتقاد بالقصاص أو هدر الدم، فلا يُعدّ هذا القتل عمدياً، ويجب دفع الدية فقط. واذا ثبت انه مهدور الدم حقاً، يُعفى القاتل حتّى من دفع الدية». وعلى ضوء هذه المادة لو قتل شخص شخصاً آخر وقال انني اعتقدتُ بكفره للكلام الذي قاله في الاجتماع الفلاني ولهذا قتلته، فسيُطلق سراح هذا الشخص فوراً بمجرد دفعه للدية. أي انّ تحديد الكفر والايمان قد فُوِّض إلى الناس العاديين، وتصوروا في هذه الحالة أية فوضى ستعم المجتمع! وقد كُتِبت حتّى الآن - وحسب علمي - مقالات كثيرة بهذا الشأن من قبل أساتذة كلية الحقوق، غير ان المقننين لم يأبهوا لذلك، وهذا ما يبعث على الاسف.



الاخلاق العالمية
وحوار الحضارات[1]

(١) كلمة في الندوة الدولية «ما هو الحوار بين الحضارات» التي عُقدت في ايران، خلال الفترة ١٢ ـ ١٥ كانون الاول ١٩٩٨.



فكرة حوار الحضارات التي تُطرح هذا اليوم في كل محفل ومجلس، وأصبحت على جدول أعمال منظمة الامم المتحدة باقتراح من رئيس الجمهورية الاسلامية الايرانية المحترم، انما هي استجابة لأعقد المشاكل التي تواجه العالم الراهن. فالنظام الاقطاعي وحكومة الكنيسة قد انهارا في الغرب خلال فترة القرن الرابع عشر وحتى القرن السابع عشر، وأسفرت الجهود الحثيثة التي بذلتها شخصيات مثل ريشليو ولويس الرابع عشر في فرنسا، وغوستاف أدولف في السويد، وملوك سلالة تيودور في بريطانيا، وقيصر الكبير في روسيا، عن نظام جديد على أساس حكومات قوية عنصرية. ولما كانت القوة ـ سواء كانت فردية أو عامة ـ توسعيّة بذاتها، فقد انتهى هذا النظام إلى التوسعية وايجاد الامبراطوريات. فاستعمرت بلدان مثل بريطانيا وفرنسا وأسبانيا والنمسا والدولة العثمانية بلداناً اخرى واسعة في سائر أرجاء العالم، ومدّت نفوذها إلى أبعد نقاطه. ولم يقتصر هذا التوسع على ضمّ البلدان، وانما تحولت الامبريالية الارضيةالامبريالية الثقافية والدينية والسياسية والاجتماعية. والثقافات الكبرى والصغرى التي اكتسبت اقتداراً واعتباراً بين شعوبها خلال الفترة الماضية، اخذت تستسلم بشكل وآخر للهيمنة الثقافية لهؤلاء الغزاة. وكان هذا الاستسلام ظاهرياً وتعبدياً في بعض الاحيان، أو إحلال أساليب جديدة محل بعض الرسوم والعادات القديمة بشكل تدريجي في

أحيان اخرى. والواقع هو أن الفاتحين لم يكونوا يهدفون الى ايجاد حضارة كحضارتهم في سائر أرجاء العالم أو مواجهة خصوم على غرارهم في المستقبل، كما ان الشعوب المقهورة لم تكن مستعدة للاقلاع عن سنّة الأجداد بسهولة.

وبعد نهاية الحرب الكونية الاولى في عام ١٩١٨، أخذ هذا الفصل من تاريخ العالم يُغلق شيئاً فشيئاً. وانبرت البلدان الفاتحة، أي بريطانيا وفرنسا، لتقطيع الامبراطوريتين الكبريين في بداية الامر وهما الامبراطورية النمساوية الهنغارية والامبراطورية العثمانية، وانتزعنا المستعمرات الالمانية. وبعد الحرب الكونية الثانية تعرضت هذه الدول شاءت أم أبت إلى نفس المصير أيضاً. وأبدت بريطانيا شيئاً من الحكمة فتخلت عن الهند بسهولة، إلّا ان فرنسا رفضت الاذعان لمثل هذا التقهقر المفروض، وانتهى بها الامر إلى الانسحاب من الجزائر في الستينات بعد حرب دموية ظالمة. وأسفرت هذه المرحلة المناهضة للاستعمار عن ظهور بلدان جديدة في المجتمع الدولي أخذت تنضم الى عضوية الامم المتحدة واحدة بعد اخرى، فحصلت بذلك على منبر حر يمكنها عن طريقه ان تطرح دعاواها التاريخية والثقافية الجديدة. غير ان الاتحاد السوفيتي ظل قائماً خلال هذه المرحلة، والذي كان يتألف رسمياً من عدد من الوحدات الارضية والسياسية في اوربا وآسيا، إلّا انه كان من الناحية العملية قد أخضع بلدان اوربا الشرقية لنفوذه ايضاً. وانقسم جزء عظيم من العالم إلى معسكرين رأسمالي وشيوعي، وانطلق كل منهما لمنافسة الآخر ومعارضته وحتى التوسل بلغة الحرب، من أجل فرض هيمنته على ما يُسمى بالعالم الثالث، كالتدخل الدموي الروسي في هنغاريا وتشيكوسلوفاكيا، والحرب الكورية والفيتنامية، ولم تكن هناك أية حوارات بين المعسكرين خلال هذه المرحلة، وانما كان هناك صراع واصطدام. وكانت بلدان العالم الثالث تسعى لتجنب الابتلاع من خلال السعي قدر الامكان لحفظ التوازن وتأمين مصالحها الخاصة، هذا اذا لم تنخرط في صفوف أحد المعسكرين بشكل كامل.

ومنذ اواخر السبعينات، وبعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران، تغيرت الأوضاع تماماً. فإلى تلك الفترة كان كفاح الشعوب المظلومة ضد الاستعمار ينطلق توسلاً بالحداثة وفكرة التحديث، حتّى إن غاندي ورفاقه قد اتخذوا من السنّة والتقاليد وسيلة لطرد الانجليز من بلادهم، فيما كانت خطوتهم التالية الانطلاق في طريق الحداثة. هذا في حين ان الثورة الاسلامية الايرانية كانت على العكس من ذلك تستهدف العودةتراثها وإصالتها، وربما كانت هي المرة الاولى التي تطرح قضية الثقافة محوراً للجهاد. والاهداف الاخرى التي لاحقها ايضاً ـ مثل إسقاط النظام الملكي وقطع النفوذ الامريكي ـ كانت امتداداً للهدف الثقافي. وتوسل زعماء الثورة الاسلامية الايرانية بأهداف ومرام ما وراء عالمية، وأعلنوا أن ليس هناك من طريق لانقاذ البشرية من المآزق التي أوقعها فيها الفكر الدنيوي والايدويولوجيات المادية، سوى هذه الاهداف. وبانهيار النظام الماركسي في حصنه الرئيس ـ أي الاتحاد السوفيتي ـ وبلدان اوربا الشرقية، وتفاقم حالات الاحباط واليأس من الشيوعية التي عمت العالم، ظهر فجأة فراغ عقائدي عظيم في ميدان الفكر والمثل، وتمكنت العقيدة الاسلامية الثورية أن تلج إلى هذا الميدان بسهولة، وتملأ الفراغ الذي شعر به الكثير من مظلومي العالم.

ودفع هذا الوضع الجديد بعض المفكرين الغربيين إلى تصور احتمال عودة المجابهة القديمة بين «الهلال والصليب»، تلك المجابهة التي أشعل فتيلها في القرن الحادي عشر بعض المسيحيين بدافع من التعصب الديني والمصالح التجارية، معلنين عما يُعرف بالحروب الصليبية ضد المسلمين. وفي هذه المرة أخذ مثل هؤلاء المفكرين يجسّدون في مرآة تصوراتهم حرباً عظيمة كبرى بين العالم الغربي المسيحي والعالم الاسلامي ويؤكدون على عدم وجود مفرّ من وقوع مثل هذه الحرب. وقد اختفت ـ وللاسف ـ نقطتان مهمتان عن الأنظار في هذه التصورات: الاولى عدم وجود أقل تشابه بين عالم القرن العشرين والحادي

والعشرين، وبين عالم القرون الوسطى، وهـي الفـترة التي شهـدت الحـروب الصليبية (١٠٩٦ ـ ١٢٩١ م)؛ والثانية المشاكل والأزمات الراهنة هي مثل أي شيء عالمي آخر تقريباً. فتطور العلوم والفنون والتكنولوجيا خلال الالفـية الاخيرة انما بالشكل الذي لا يمكن اعتباره تغييراً كميّاً، بل لا بد من التحدث عن التغيير النوعي. وهناك تغييرات في الاذهان والافكار أيضاً شبيهة بهـذه التغييرات. فالاتصالات قد وصلت إلى درجة في هذا اليوم بحيث بات يشعر العالم بأسره بهزّات كل حدث مهم يقع في أية زاوية من هذا العالم. والوسائل والمعدات الحديثة لا تعرف الحد، كما أن أخطاء الزعماء السياسيين قد تـقذف بالعالم في لهوات الدمار.

واستولى بمقدار ذلك، الشقاء والعناء على العالم، وحُرمت قطاعات كـبيرة من سكان العالم من السلام والهدوء. وأخذ الجيران ينظر كل منهم إلى الآخر بعين الريب والخشية. وأصبح الرجال والنساء غريباً كل منهم عـن الآخـر، والاطفال يعانون من قلة الغذاء والدواء. واستلب الفقر والجوع إمكانية الحياة الكريمة عن الكثيرين من سكان العالم. وتحول العدل القضائي والاجتماعي إلى سراب في نقاط عديدة. وتصاعدت حـدة الحـقد وأعـمال العـنف، وأخـذت الحروب الدينية والطـائفية والقـومية تـلتهم الضـحايا يـومياً في أفـغانستان والبوسنة والجزائر وتركيا وغيرها. وأزهق الاستبداد والدكتاتورية والفوضى أرواح الناس في كثير من البلدان.

ويعدّ الحديث عن اصطدام الحضارات واستبعاد امكانية التـفاهم في مـثل هذه الظروف، نوعاً من الجنون. فلو حدث مثل هذا الاصطدام، فلن يسلم من آثاره المشؤومة المدمرة أي أحد في اكثر البلدان الغربية تطوراً وهدوءاً.

فالحوار بين الحضارات في هذا اليوم ليس من القضايا الكمالية، وانما هـو ضرورة حياتية. فمنذ عام ١٩٥٠ سعى المعسكران الشرقي والغربي أن يمنع كل منهما الآخر عن العدوان من خلال التهديد باستخدام الاسلحة النووية وايجاد

ما يُعبَّر عنه بتوازن الخوف. غير ان المعادلة تغيرت في هذا اليوم، فالاختلاف ليس بين القوتين العظميين كي يمكن الحيلولة دون تحوله إلى حرب عالمية من خلال ضبط النفس، وانما هو اليوم اختلاف بين ثقافات عديدة ومتنوعة تنزع كلها نحو الوصول إلى موقع لائق في الساحة العالمية ترى انها جديرة به. وعلى صعيد آخر، فان الجميع يواجهون أخطاراً إذا لم يتأهبوا لها معاً، ولم يعربوا عن حسن نواياهم معاً، ولم يحاور بعضهم البعض الآخر، فانها ستأتي عليهم جميعاً. والنموذج البارز على مثل هذه الاخطار هو تلوث البيئة وتعرضها للدمار، واذا لم يُفكَّر باسلوب للتصدي لهذا التلوث والتدمير، فانه لن يفرق بين الفقير والغني ابداً وسيقود الجميع إلى الشقاء والمرض والموت.

ويبقى الحوار مع ذلك مجرد طريق واسلوب، وليس بامكانه لوحده أن يضع حلولاً للمشاكل والازمات بدون وجود قاعدة محكمة وأساس رصين. ومثل هذا الاساس يمكن ان يكون الشعور بالمسؤولية، والقيم الاساسية المشتركة التي تحملها كافة الاديان الكبرى في العالم، والتي يمكن الاخذ بها كأخلاق عالمية. علينا جميعاً أن نشعر بأننا أعضاء في جسم واحد، ويعتمد نجاحنا وسعادتنا على الآخرين، وعلى النعم والخيرات الالهية في هذه الارض. وعلينا أن لا نرضى للآخرين ما لا نرضاه لانفسنا، وان ننهج المروءة والمداراة، ونتفادى العنف، ونحترم العدل والأمن. علينا أن نسعى في طريق تحقيق العدل الاجتماعي والاقتصادي، ونسمح لكل أحد كي يبرز ما لديه من استعدادات وينميها، ونجعل قول الحق والانصاف والشفقة شعاراً لنا في جميع الاحوال، لاننا نؤمن كافة بالحقيقة القصوى والمنجي الأزلي. علينا أن لا نسمح للتباين في السنن والثقافات الدينية والطائفية في صدّنا عن الفقراء والبؤساء والمظلومين، وأن لا نتصور أنفسنا أفضل من الآخرين. علينا أن نعمّق ونعزّز ما ورد في دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية ولائحة حقوق الانسان من حقوق للانسان، ونقيمها على أساس المشتركات الدينية والاخلاقية والثقافية

لأتباع سائر الاديان، وتقوم الاخلاق العالمية على القواعد الاربع التالية:

١ ـ ثقافة التضامن والعدل الاجتماعي والاقتصادي.

٢ ـ ثقافة اللاعنف، واحترام أي شكل من الحياة.

٣ ـ ثقافة التسامح والصدق.

٤ ـ ثقافة الحقوق المتساوية لكافة الناس.

والالتزام بهذه القواعد لا يعني الخلط بين الحرية والتحلل، كما لا يعني عدم الاهتمام بالحقيقة بسبب التعددية.

والقرآن الكريم من وجهة نظرنا نحن المسلمين أسمى مصدر للتعاليم الخلقية، ولهذا فهو لا يؤيد هذه القواعد فحسب، وانما ذهب أبعد من ذلك في كثير من الامور. فالقرآن منقذ الانسان من أغلال السنن الفارغة، والقوى الطائفية والسياسية والاقتصادية والقبلية والعنصرية، والعبودية، وكل شيء آخر يحول دون وصوله إلى الهدف الذي تحدث عنه في سورة النجم (الآية ٤٢): ﴿وان إلى ربك المنتهى﴾. وأكد القرآن على كافة الحقوق الاساسية للانسان، فقال في حق الحياة: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلّا بالحق﴾[(١)]، و﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾[(٢)].

وتكررت المبادئ الخلقية في القرآن موزّعة على العديد من الآيات، لكنها جاءت بشكل مبوَّب في موضعين[(٣)]. ويمكن ان نقول بأن اقتراح الإسلام للاخلاق العالمية، هو هذه المبادئ والقواعد، والطريف في الامر أن القرآن الكريم عبّر عن هذه المبادئ بـ «اصول الحكمة» في موضع وبـ «الطريق المستقيم» في موضع آخر.

وتقوم مدرسة الحقوق الطبيعية على أساس الاخلاق الفطرية. وبامكان

---

(١) سورة الاسراء، الآية ٢٣.

(٢) سورة المائدة، الآية ٣٢.

(٣) سورة الانعام، الآيات ١٥٠ ـ ١٥٣، وسورة الاسراء، الآيات ٢٢ ـ ٣٩.

الاديان الالهية الكبرى ان تعدّ الارضية المناسبة للتفاهم والحوار من خلال طرح وإحياء الاصول والقيم الخلقية، فتقدم عن هذا الطريق خدمة كبرى للسلام والامن العالميين من جهة، وتسيطر على جموح القوة وطغيانها من جهة اخرى.

الفهرس

مقدمة ٥

الحقوق الانسانية من وجهة

نظر الإسلام والحقوق الدولية المعاصرة ١١

تعاريف ١٦

٢ ـ مميزات النظام الحقوقي الاسلامي ١٨

٣ ـ الظروف التاريخية لتدوين النظام الحقوقي الاسلامي ١٩

٤ ـ مصادر الإسلام الحقوقية ٢٠

المفاهيم العامة للقوانين

الانسانية الدولية في الإسلام ٢٣

أ ـ النزاعات المسلحة غير الدولية (الحروب الداخلية أو حرب المصالح) ... ٢٤

ب ـ النزاعات المسلحة الدولية (حرب المشركين) ٢٩

استخدام السلاح ٣٠

تمييز المقاتل عن غير المقاتل ٣٥

التعامل مع العدو في الحرب ٣٧

التعامل الممنوع ٤١

أ ـ القتل الجماعي، سلب حق الاستسلام ٤١
ب ـ أعمال الانتقام ٤٣
ج ـ عدم احترام الجرحى ٤٥
د ـ قطع الماء والغذاء ٤٦
هـ ـ تدمير المباني والاشجار ٤٧
الطبقات الخاصة المحمية ٤٩
أ ـ النساء والصبية ٤٩
ب ـ الشيوخ ٥١
ج ـ المقعدون والمجانين والمرضى وغيرهم ٥٣
د ـ التجار والفلاحون ٥٣
هـ ـ العابرون غير العسكريين ٥٤
و ـ ائمة الدين ٥٤
تعريف الإمام الديني ٥٥
نقد ودراسة ٥٨
الاستثناءات ٥٩
أ ـ التترس (إساءة استخدام حصانة المدنيين) ٥٩
تترس العدو بالأسرى المسلمين ٦١
ب ـ تكشّف المرأة في ميدان القتال ٦٢
اسلوب التعامل مع أسرى الحرب ٦٣
اطلاق سراح الأسير عن عطف ومروءة ٦٦
الفدية ٦٦
إعدام الاسرى ٦٧
الاسترقاق ٦٩

اولاً ـ التحرير الذاتي ٧٣

ثانياً ـ التحرير الاجباري ٧٣

حقوق الاسرى قبل تقرير مصيرهم ٧٥

الاستنتاج ٧٨

حقوق الانسان

من وجهة نظر الامام علي (ع) ٨١

حقوق الانسان

في الغرب والإسلام ٨٩

شرح لفظة ومضمون حقوق الانسان ٩٤

المبادئ الفلسفية والعرفانية لحقوق الانسان في الإسلام ٩٨

التاريخ النظري لحقوق الانسان في الإسلام ١٠٣

تاريخ كتابة حقوق الانسان في الإسلام ١٠٧

التطور التاريخي لحقوق الانسان في الغرب ١٠٩

حقوق الانسان ورقة ضغط سياسية في الغرب المعاصر ١١١

الاستنتاج ١١٢

حقوق الأقلّيات ١١٣

الأقليات في الإسلام ١١٥

أ ـ العنصر العرقي ١١٦

ب ـ عنصر وحدة الدم ١١٨

ج ـ عنصر الارض ١١٨

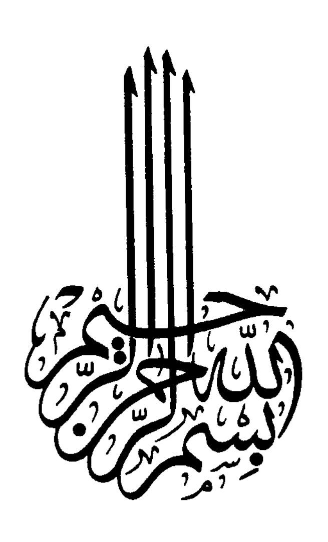
د ـ عنصر وحدة التاريخ واللغة ١١٩

هـ ـ عنصر الرغبة في الحياة المشتركة ١١٩

عنصر القومية في الإسلام ١٢١

أوضاع الاقليات في صدر الإسلام ١٢٤
مواطنة أهل الذمة ١٢٥
حقوق الاقليات
في الجمهورية الاسلامية الايرانية ١٢٨
حقوق السائح وتطورها التاريخي ١٤٥
أهداف السياحة ١٤٨
حماية الحضارة الايرانية لحقوق السائح ١٥٠
في ايران ما قبل الإسلام ١٥٢
عصر الميديين والاخمينيين ١٥٣
العصر الأشكاني ١٥٤
العصر الساساني ١٥٥
العصر الاسلامي ١٥٦
حقوق السائح في حضارة ايران الاسلامية عن لسان سياح كبار ١٥٩
العصر الصفوي (أيام الشاه عباس) ١٦٣
العصر القاجاري ١٧٣
حقوق السياح ومجالات السياحة في ايران المعاصرة ١٨٥
تأثير حقوق الانسان والحقوق الدولية على حقوق السياحة الداخلية ١٨٦
واجبات السائح ١٩٥
نص «قَسم السائح الباحث عن السلام» ١٩٦
الاستنتاج ١٩٦
حقوق أهل البيت
في الكتاب والسنّة ١٩٩
١ ـ حق تفسير كلام الله ٢٠٣

٢ ـ خُمس الغنائم ٢٠٤
٣ ـ حق المودّة ٢٠٦
٤ ـ أهل البيت، المرجع الديني في الاصول والفروع ٢٠٨
٥ ـ حق الصلاة على آل الرسول (ص) ٢٠٩
٦ ـ رفع بيوت أهل البيت ٢١٠
القانونيّة والتقنين
في المجتمع المدني ٢١٣
الخلاصة ٢٢٦
الاخلاق العالمية
وحوار الحضارات ٢٢٩
الفهرس ٢٣٨


بسم الله الرحمن الرحيم